CARL FRIEDRICH VON NÄGELSBACH'S

HOMERISCHE THEOLOGIE.

DRITTE AUFLAGE

BEARBEITET

VON

DR. GEORG AUTENRIETH,

REKTOR U. PROFESSOR AM K. MELANCHTHONS-GYMNASIUM ZU NÜRNBERG.

NÜRNBERG.

VERLAG VON CONRAD GEIGER.

1884.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort zur dritten Auflage.

Als die Geigersche Verlagshandlung mehr als zwei Dezennien nach der zweiten Auflage mich ersuchte, die *Homerische Theologie* meines unvergesslichen Lehrers aufs neue zu bearbeiten, war mir dies im Andenken an letzteren erfreulich; aber die Zusage erfolgte doch erst nach einiger Überlegung und die Ausführung verzögerte sich. Literarische Verpflichtungen und vor allem die Berufspflichten liessen mir wenig Zeit übrig das seit Jahren gesammelte Material mit Musse zu verarbeiten; auch durfte ich mir nicht verhehlen, dass die hauptsächlich in Monographien bestehende Fachliteratur mir teils nicht zugänglich, teils vielleicht nicht ausreichend bekannt geworden sei. Überdies hatte früher die Philologie gegen diese *Theologie* sich etwas ablehnend verhalten, bis diese Abneigung durch die fleissige Rücksichtnahme der Ameis-Hentze'schen Homerausgaben schwand; die *Homerische Theologie* war zwar inzwischen längst schon eine genannte

oder nicht genannte Fundgrube für so manche Dissertation geworden.

Im einzelnen war nunmehr manches den Ergebnissen der neueren Forschung anzupassen. Wie sollte sich aber das Buch zu der allgemeinen und vergleichenden Religionsforschung stellen? Hauptaufgabe blieb darzulegen, was der homerische Mensch geglaubt habe; aber es wäre wissenschaftlich ein Unrecht gewesen, die Nebenbeziehungen und Schlaglichter, welche auf Ursprung und Wesen dieses Glaubens ein helleres Licht werfen, zu vernachlässigen.

Ich entschloss mich denn, mit möglichster Unbefangenheit die ganze Theologie nochmals durchzuarbeiten; manches erscheint jetzt freilich in anderer Darstellung als in den früheren Auflagen, wie es die fortschreitende Forschung gebot; das vergleichende Element ist hauptsächlich in den Anhang verwiesen und wird in mehr Fällen Anregung zur Fortsetzung der Forschung geben als dieselbe abzuschliessen vermögen.

Zwar ist manches Philologische besonders im Anhang gegeben, welcher auch die Mythologie öfters streifen musste, aber das Buch ist seinem Inhalte nach mehr für Forscher in der Religionsgeschichte und für Theologen bestimmt. Daher ist aller gelehrte und literarische Apparat jetzt in den Anhang verwiesen und die Homerstellen auf mehrseitigen Wunsch deutsch angeführt. Zu einigen grösseren Stellen habe ich die fliessende Übersetzung W. Jordans entlehnt; im übrigen war es zu zeitraubend oder nicht mit der philologischen Genauigkeit vereinbar, immer einem bestimmten Übersetzer zu folgen; daher übersetzte ich proprio Marte rhythmisch, ohne dass ich gerade immer Verse zu bieten beabsichtigte.

Die auf Seite XXXI aufgeführten Werke zu studieren ermöglichte mir grösstenteils das freundliche Entgegenkommen des Herrn Dr. Laubmann, Direktor der k. Hof- und Staatsbibliothek in München, und des Herrn Universitätsbibliothekars Dr. Zucker in Erlangen, welchen ich meinen wärmsten Dank hier ausspreche. Meine sonstigen Quellen habe ich immer suo loco genannt; wo blosse Titel neuerer Schriften im Anhang genannt sind, war mir die Schrift nicht selbst zur Hand.

Meine Berufung von dem idyllischen Zweibrücken hieher nötigte mich, dortselbst das Mannskript noch vor Ostern abzuschliessen und hierorts auf alle weiteren Aenderungen während des Drucks zu verzichten. Ich kann daher nur aufs lebhafteste bedauern, dass ich von dem gleichzeitig gedruckten Werke des fleissigen und gelehrten Herrn Prof. Dr. E. Buchholz (Homer. Realien III. Band) Gebrauch zu machen verhindert war.

Möge das Buch auch in dieser neuen Gestalt das Andenken Nägelsbachs frisch erhalten und in seinem Sinne die Wissenschaft fördern helfen!

Nürnberg, 8. August 1884.

G. Autenrieth.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

Es war heute vor zwei Jahren, dass mich der verewigte Verfasser ersuchte, die von ihm schon länger begonnene aber mehrfach unterbrochene Bearbeitung einer zweiten Auflage des vorliegenden Werks nach seinem Tode zu Ende zu führen, mit Benützung der Randbemerkungen in seinem Handexemplar. — Im Allgemeinen gab er mir dabei völlig freie Hand, so gut ich könnte, das Werk vollends zu bearbeiten. Nur fünf Punkte deutete er für mich zur Orientierung an. Sie betrafen die Stellung der Moira zu Zeus (vgl. III §. 13); in der Lehre de inferis habe er mehrfach geirrt, weil er den dritten Band von Nitzsch Anmerkungen noch nicht kannte, auf welchen er mich daher auch mündlich hinwies; in Betreff der Hom. Psychologie sollte ich Grotemeyer's Abhandlung, welche er nur aus der Anzeige von Ameis kannte, einsehen (vgl. VII §. 16 letzte Note); vorläufig bleibe er noch bei seiner früheren Ansicht; betreffs der *τάλαντα Διὸς* (III §. 7) erklärte er sich gegen Welckers

Auffassung; endlich was Göttererscheinungen anlangt, halte er entschieden an der IV §. 8 ausgesprochenen Ansicht (jetzt S. 149) fest. Schliesslich erklärte er sich nochmals gegen die von einigen Seiten versuchte sentimentale und gegen die pantheistische Auffassung des Alterthums, wie er es von jeher gethan; besonders aber verwahrte er sich gegen das Missverständnis, als wolle er christliche Elemente, sei es nun typisch oder wie immer, im heidnischen Altertum nachweisen: „Nie wäre mir so etwas eingefallen, aber das wollte ich zeigen, dass auch in der heidnischen Religion ein Streben nach etwas Besserem, ein Suchen der Gottheit vorhanden war.“ — — —

Er selbst hatte die Bearbeitung von Abschnitt I und II vollendet, den dritten eben begonnen; bei dem mir zufallenden Teile der Arbeit war es, wie billig, mein Bestreben, die relativ neueste Ansicht des Verewigten, so weit ich konnte, aufzusuchen und darzulegen. Dazu dienten mir ausser eigener Erinnerung und Aufzeichnungen, besonders in Vorlesungen und im philologischen Seminar, die Bemerkungen des Handexemplars, welche in kürzester Weise meist in Form von Citaten am Rand angebracht sind. Nur war insofern hiebei Vorsicht anzuwenden, als dieselben im Verlauf von fast zwanzig Jahren niedergeschrieben wären, teilweise auch in der Nachhomerischen Theologie schon ihre Verwendung gefunden haben. Endlich wurde mir auch das Handexemplar des Vf. von dessen Anmerkungen zur Ilias (2. Aufl.) mitgeteilt, wo ebenfalls eine Anzahl von Citaten an den Rand bemerkt sind. Dies waren nebst den gedruckten Schriften desselben Verfassers die Mittel, aus denen ich seine Ansichten teils kannte, teils genau zu erkennen suchte. — Es versteht sich von selbst, dass ich davon gewissen-

haften Gebrauch gemacht und hier so wenig als sonst Resultate fremder Forschung als die meinigen hingestellt habe.

Demnächst muss ich als Quelle reicher Belehrung die Schriften von W. Nitzsch, dem hochverdienten Homeriker, und meines dankbarst verehrten Lehrers, Hofrat L. Döderlein, hervorheben. Ich ergreife mit Freuden die Gelegenheit, dem gefeierten Manne, dessen Vorträge mir wie jedem seiner Zuhörer vielfältige Belehrung und Anregung boten, dem ich aber auch nach meiner Universitätszeit im amtlichen und Privatverkehr näher zu stehen bisher das Glück hatte und von welchem mir seit nunmehr acht Jahren die vielfältigsten Beweise gütigen Wohlwollens zu teil geworden sind, hiemit öffentlich meine besondre Verehrung und Dankbarkeit zu bezeugen, auf welche er bei diesem Werk durch die bereitwilligste Mitteilung von Werken seiner Bibliothek noch besonderen Anspruch hat. — —

Auf mehrseitigen Wunsch und in Folge eigener früherer Wahrnehmungen habe ich ein kurzes Register angefügt; die dem Ganzen vorstehende Uebersicht, welche den Bau des Werkes aufzeigt, durfte darum nicht wegbleiben. Ebenso lasse ich auch die Vorrede zur ersten Auflage folgen. — —

Erlangen, den 21. März 1861.

G. A.

Vorrede zur ersten Auflage.

Jean Paul hat irgendwo gesagt, dass eine Vorrede nichts sein solle, als ein längeres Titelblatt. Diese Vorschrift kommt dem persönlichen Bedürfniss des Verfassers vorliegender Arbeit in so ferne zu statten, als er sich vor Allem gedrungen fühlt, durch Darlegung dessen, was er unter homerischer Theologie versteht, den Verdacht von sich abzuwenden, als wolle er sich unberufen, wie er ist, der imposanten Reihe unserer mythologischen Forscher vorwitzig anschliessen. Allein indem er sein Buch eine homerische Theologie nennt, will er schon durch den Titel erklären, dass er sich der Arbeit des Mythologen,

nämlich der Sichtung und Sonderung, der Kritik und Entzifferung, der historischen Entwicklung mythologischer Vorstellungen gar nicht zu unterziehen gewagt hat. Seine Forschung hat zum Gegenstande das Wissen des homerischen Menschen von der Gottheit, und die Wirksamkeit, die Bethätigung dieses Wissens in Glauben und Leben, keineswegs aber die Geschichte der Gottheiten in der dichtenden Phantasie des Hellenenvolks. Er wollte den Inhalt, Umfang und Gehalt der homerischen Gotteserkenntniss darstellen, nicht den Ursprung, die Ausbildung, die Verzweigung und Umgestaltung der homerischen Mythologeme. Den Mythologen beschäftigt vorzugsweise die bestimmt umschriebene Person des Gottes und die sich an dessen Verehrung knüpfende religiöse Vorstellung; unsere Betrachtung fasst das allen Gottheiten gemeinsame *numen divinum* ins Auge; wir fragen nicht sowohl was der homerische Mensch von den Göttern, als was und wieviel er von Gott weiss. Denn wenn wir auch am bestimmten Orte genöthigt sind, von einer Gliederung des Götterhimmels, von den theologischen Bezügen der einzelnen Gottheiten aufeinander zu reden, so sind wir es nur desshalb, weil es in dem Wesen des von Homer erkannten *numen* liegt, sich in einer Vielheit göttlicher Individuen zu manifestiren. Haben wir diese Besonderung und die aus ihr sich ergebenden Beziehungen erkannt, so kümmern uns für unseren Zweck die Gottheiten in ihrer Vereinzelung, das selbständige Leben, das jede für sich im Glauben des Volkes lebt, nichts weiter. Vielmehr wenden wir uns sofort zur Erörterung des Einflusses homerischer Gotteserkenntniss auf alle Gestaltungen des Menschenlebens, so weit diese nämlich auf religiöser Grund-

lage ruhn, durch welche Bestimmung sich natürlich jede nicht religiös bedingte Lebensrichtung innerhalb der homerischen Welt, so wie selbst im Bereiche religiöser Sitte das blos antiquarisch Interessante von der Betrachtung ausschliesst.

Dagegen ist es wenigstens der Absicht und dem Wunsche nach des Verfassers Hauptbestreben gewesen, die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange verstehen zu lernen. Was ein Volksindividuum Geistiges erzeugt, ist im Jugendalter seiner Entwicklung, ehe noch die Berührung mit Gebilden ausländischer Phantasie ihren störenden und entstellenden Einfluss geübt hat, ein organisches Kunstwerk des unmittelbaren Bewusstseins. Wenn schon die Mythen des Hellenenvolks, in deren Gestaltung und Veränderung doch der Unterschied der Oerter und Zeiten, kurz die ganze locale und historische Sonderung der Nation so mächtig einwirkt, so viele deren ächt sind, unverkennbar ein gemeinsam-hellenisches, auf dieselben Grundgedanken hinleitendes Gepräge tragen, so muss doch wahrlich die geistige Thätigkeit des Volks in einer von den natürlichen Unterschieden und Gegensätzen nur leise berührten Sphäre etwas Einheitliches und Ganzes zu schaffen im Stande sein, das sich dem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung nicht hartnäckig entzieht. Die Structur also, welche diesem Buche zu Grunde liegt, hat der Verfasser desselben nicht künstlich gemacht; der Gegenstand selber hat sich gegliedert und in seine Momente zerlegt; sollte sich's befinden, dass diese Gliederung, wie sie hier vorliegt, dem Gegenstande nicht entspräche, so müsste sich der Verfasser einer freilich unwissentlichen Nichtachtung der Weisungen und Winke schuldig beken-

nen, welche so gewiss im Inhalte liegen, als das Griechenvolk in allen seinen Schöpfungen den Gesetzen organischer Entfaltung folgt.

Endlich ist die Theologie, die der Unterzeichnete in diesem Werke darstellt, blos die homerische, mit Ausschluss Hesiod's, der Hymnendichter und der Fragmente späterer Epik. Nur einen Augenblick konnte der Verfasser den Gedanken hegen, auch die genannten Documente religiöser Weltanschauung in den Kreis seiner Arbeit zu ziehn, sah jedoch sehr bald ein, dass in denselben ein so bedeutender Fortschritt der Gotteserkenntniss des Menschengeistes zu Tage liege, dass er den aus ihnen zu gewinnenden Stoff nur in einem zweiten Theile des Buches, nimmermehr aber innerhalb der homerischen Theologie hätte verarbeiten können; er wirft daher nur hin und wieder einen vergleichenden Blick auf dieselben. Dagegen ist er himmelweit entfernt von jener Chorizonten-Manie, welche Benjamin Constant verleitet hat zu sagen, dass der Sänger der Odyssee eben so wenig die Ilias habe dichten können, als ein alexandrinischer Jude die Psalmen oder den Hiob (Tome III p. 435). Die Acten über die Verschiedenheit der Sänger beider Gedichte sind überhaupt noch nicht geschlossen; der Verfasser scheut das Bekenntniss dieser philologischen Ketzerei nicht; was aber insbesondere die Annahme eines wesentlichen, nicht blos durch poetische Motive scheinbar herbeigeführten Unterschieds der religiösen Vorstellungen betrifft, so glaubt er durch sein ganzes Buch dem aufmerksamen Leser den indirecten Beweis geliefert zu haben, dass dieselbe jedes haltbaren Grundes ermangelt.

Ob mir das Bestreben, eine tiefer gründende, aus

objectiver Gliederung des Gegenstandes erwachsene Darstellung der homerischen Gotteserkenntniss zu liefern, einigermassen gelungen sei, darüber erwarte ich das Urtheil der Kenner „mit etwas mehr als gewöhnlicher Autorfurchtsamkeit.“ Schon das muss mich bedenklich machen, dass es mir aus Gründen, die ich hier zu verschweigen habe, völlig unmöglich war, einen vollständigen Apparat von den Vorarbeiten und Hülfsmitteln zusammen zu bringen; ja es würde sich derselbe kaum über das Bekannteste und Zugänglichste erstrecken, wenn mich nicht Herr Inspektor Dr. Netto in Halle mit der edelsten Liberalität aus seiner reichen *Bibliotheca Homerica* mit einer Anzahl von Monographieen unterstützt hätte. Die Schnelligkeit und Bereitwilligkeit, womit dieser verdiente Gelehrte der Bitte des ihm persönlich ganz Unbekannten im ausgedehntesten Umfang entsprochen hat, erheischt meinen wärmsten und lebhaftesten Dank. Ich habe von diesen und anderen Hülfsmitteln gewissenhaften Gebrauch auch in so fern gemacht, als ich niemals die Schrift eines Gelehrten ohne dessen Namen zu nennen benützt, dagegen allen Citatenprunk verschmäht habe, wo ich etwas mir durch eigene Forschung klar gewordenes später bei Andern bestätigt fand. Freilich giebt alles, was mir von Vorarbeiten zu Gesichte gekommen ist, kaum zusammen genommen so viel wesentlich fördernde Ausbeute, als Nitzsch's Commentare zur Odysee, deren Vollendung die philologische Welt mit Sehnsucht erwartet. Doch ist mir auch K. Gust. Helbig's Buch, Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters (Ein Beitrag zur Erläuterung des Homer und zur griechischen Kulturgeschichte, Leipzig bei Kayser 1839), vielfach nützlich geworden, was ich mit Freuden anerkenne, wenn ich

mich gleich durch die Erscheinung seiner Arbeit nicht wissenschaftlich verpflichtet erachten konnte, mit der meinigen zurückzuhalten. Glaub' ich doch auch nur einen Beitrag zur Erforschung eines Gegenstandes geliefert zu haben, dessen bisher von Philologen wie Theologen mehr denn billig unbeachtete Wichtigkeit zu tieferer und allseitiger Ergründung noch manchen begabteren, umsichtigeren und gelehrteren Forscher erheischt. Denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine vollständige unverrückbare Grundlage einer Religionsgeschichte der klassischen Heidenwelt, welche nur derjenige mit völliger Zuverlässigkeit bieten kann, der die Gesammtentwicklung der im Dichter keimenden religiösen Vorstellungen nach allen Richtungen durch alle Zeitalter verfolgt hat; denn jeder Anfang wird vollständig nur durch den Process und Abschluss der Entwicklung begreiflich.

Zu solcher Arbeit gebricht es mir als einem vielbeschäftigten Schulmanne an Kraft und Muse zu sehr, als dass ich vor Bearbeitung des vorliegenden Werkes an deren Unternehmung hätte denken können; und das ist der Hauptgrund, aus welchem ich mein Buch mit Schüchternheit und nur als eine Vorarbeit dem philologischen und theologischen Publicum übergebe. Den Gewinn, den ich persönlich aus derselben gezogen habe, schlage ich nichts desto weniger sehr hoch an. Es stellte sich mir das Sehnen und Ringen des Menschengeistes nach dem Besitze des Einen, des lebendigen, persönlichen Gottes dar, ohne welchen derselbe sich nicht zu beruhigen und zu befriedigen, den ihm keine, dem Alterthum stets nahe liegende pantheistische Weltanschauung zu ersetzen vermag. Dieses Suchen Gottes ist der lebendige Pulsschlag in der

gesammten religiösen Entwicklung des Alterthums. Aber schon bei dem Dichter tritt es für jeden, der Augen hat zu sehen, so deutlich als möglich hervor, dass dieses Suchen in der Ahnung und Sehnsucht des Bedürfnisses viel weiter vorgeschritten ist, als in der Fähigkeit demselben aus eigenem Vermögen Genüge zu thun. Darum reiht sich Versuch an Versuch, der wirklichen und wesentlichen Gottheit auf irgend eine Weise habhaft zu werden. Sie misslingen sämmtlich, und das gesammte Weltwesen wäre ohne Steuer und Halt, die Bewegung und der Fortschritt ohne Leitstern und Mittelpunkt, wenn sich nicht theils im Gewissen des Menschen ein stetes Zeugniss von Gott, theils aus demselben die Kenntniss vom Guten und Bösen zu sittlichen Institutionen entwickelte, welche dem menschlichen Dasein wie Grund und Boden bereiten, so Sicherung und Garantie geben. Diese sittlichen Institutionen sind es, welche das Weltwesen bis zu der Zeit erhalten, wo der Menschengeist im eigenen Suchen des lebendigen Gottes befriedigungslos erschöpft das als Gnadengeschenk von oben erhält, was er als ein von seinem Ursprung zeugendes Postulat zwar immer vor Augen hatte, aber nie sich selber zu geben vermögend war. Wir haben in neuester Zeit den Versuch erlebt, beides, jene sittlichen Institute sowohl als das Gnadengeschenk der Erkenntniss des Einen, lebendigen, persönlichen Gottes wegzuwerfen. Die Monstrosität dieses Frevels wird nicht nur darin anschaulich, dass man erwägt, was durch denselben sowohl dem Individuum als der gegenwärtigen Weltentwicklung genommen wird, sondern auch, wenn man das Sehnen und Ringen der Vorwelt nach dem Gute betrachtet, in dessen Wegwerfung man eben jenes Sehnen factisch verhöhnt, die

Menschheit aber in die nunmehr tantalische Qual eines Suchens ohne Ziel und Ende stürzt. Dass die vorliegende Arbeit auch Andern einige Anschauung von der Natur jenes edlen, im Christenthum aufs tiefste befriedigten Suchens gewähren möge, ist des Verfassers herzlicher Wunsch.

Nürnberg, den 14. Julius 1840.

Naegelsbach.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Die Gliederung der Götterwelt. Der olympische Staat.
§. 58—85.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die Moira. §. 86—102.

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntnis und Offenbarung. §. 103—138.

Fünfter Abschnitt.

Die praktische Gotteserkenntnis. §. 139—207.

durch den Volksglauben bestimmten und gebildeten Gewissen. 1. Aus diesem heraus gestaltet sich das Verhältnis des Menschen zur Gottheit.

A. Verhalten des Menschen zur Gottheit unmittelbar; die subjektive Pietät.

Quelle derselben ist das Abhängigkeitsgefühl. Der Mensch bedarf der Gottheit. 2. Dies wird anerkannt

I. durch das Opfer, welches Hauptstück des Kultus ist. 3.

1. Der priesterliche Kultus, der gebunden ist an heilige Stätten (4) und an die Personen der Priester (5), welche jedoch keine hierarchische Corporation bilden oder ins Leben des Volkes ein hieratisches Element bringen, so dass auch die mehrmals erwähnte Göttersprache keine hieratische ist. 6.

2. Der politische Kultus. Die *θυοσκόοι*. 7.

3. Der häusliche oder sonstige Privatkultus. Im Gegensatze zu den *statis* und *anniversariis sacrificiis* das Gelegenheitsopfer und die Libation. 8.

Gegensatz: Opfer des eigenen Willens und der Gehorsam der Selbstverleugnung. 9.

II. Durch Zuversicht und Vertrauen (10), deren Bethätigung

III. das Gebet ist (Bitt-, selten Lob- und Dankgebet). 11. Priesterliche Fürbitte. 11. Ansprüche des Betenden; Bedingungen des erhörlichen Gebets. 12. Liturgische Form desselben; Wahl der Gottheit. 13. Sonstiges Rituelle. 14. Aber die Erhörung beruht gleichwohl lediglich auf subjektiver Willkür der Gottheit. 15.

Aus dieser subjektiv willkürlichen Stellung der Gottheit zum Menschen resultiert eine nur unvollständige, mit innerem Widerstreben gepaarte Ergebung in die Fügungen und den Willen derselben. 16. Daher

1. einerseits der Gottheit gegenüber Resignation. 17.

2. andererseits ein Schelten der Gottheit. 18.

Da aber auch die *Μοῖρα* waltet, so kommt es zur vollendeten Resignation. Auflösung der subjektiven Pietät. 19.

Diese löst sich auch noch auf anderem Wege auf:

1. Die Lieblings-Gottheit wird geehrt, die anderen neben ihr für nichts geachtet. 20.

2. Der Mensch vermag sich an der leibhaftigen Gottheit zu vergreifen. 21.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung. §. 208—236.

Siebenter Abschnitt.

Das Leben und der Tod. §. 137—270.

Einige Abkürzungen.

Asmus, P.: igR. = Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung. (s. S. 386 g. E.).

Bergaigne = Les Eléments de la Mythologie védique dans les phénomènes naturels et dans le culte, Tome I—III. Paris, F. Vieweg, 1880—83.

Bergk, Th.: Gr.L.G. = Griechische Literaturgeschichte I. Berlin, Weidmann, 1872.

Curtius, E.: Gr.G.[4] = Griechische Geschichte, 4. Auflage. Berlin, Weidmann.

Curtius, G.: GZ[5] = Grundzüge der griech. Etymologie, 5. Aufl. Leipzig, Teubner, 1879.

Duncker, Max: GdA.[5] = Geschichte des Alterthums, 5. Auflage.

Gladstone: Studies = on Homer and the Homeric Age. Oxford, I—III.

Gladstone: HSt. = Homerische Studien, frei bearb. von Schuster. Leipzig, Teubner, 1863.

Hentze = Homers Ilias und Odysee für den Schulgebrauch erklärt von Ameis; neueste Auflagen nebst Anhang besorgt von H. Leipzig, Teubner.

Hommel, F.: SV. = Die semitischen Völker und Sprachen, als erster Versuch einer Encyklopädie der sem. Sprache u. Alterthumswissenschaft, I. Teil. Leipz., O. Schulze, 1883.

Kaegi, A.: RV. = der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. Leipzig, O. Schulze, 1881.

Lenormant, François: MdCh. = Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, autoris. vom Verf. bedeut. verb. u. verm. deutsche Ausgabe. Jena, Costenoble, 1878.

Le Page Renouf, P.: RdAe. = Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erl. an der Rel. der alten Aegypter. Autor. Uebers. Leipzig, Hinrichs, 1881.

Maury: HdR. = Histoire des religions de la Grèce antique. I. II.

Müller, M.: EvRW. = Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg, Trübner, 1874.

Müller, M.: PhdM. = Ueber die Philosophie der Mythologie, Vorles. an der Royal Institution. London, 1871.

Müller, M.: UdR. = Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. Strassburg, Trübner, 1880.

Perrot, Gge.: ME. = De l' Idée de la Mort chez les anciens Egyptiens et de la Tombe égyptienne, in Revue des Deux Mondes, Tome 43, livr. 3ème pg. 568—598. (1881.)

Robiou, Félix: QH. = Questions Homériques, in: Bibliothèque de l' École des hautes études, publiée sous les auspices du Ministère de l' Inst. publ. 27e fascic. Paris, F. Vieweg, 1876.

Schmidt, Lp.: EdGr. = Ethik der Griechen. I. II.

Spiess, Edm.: ZndT. = Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Jena, Costenoble, 1877.

Tiele, C. P.: Ee. = Comment distinguer les Eléments exotiques de la Mythologie grecque? in: Revue de l' Histoire des Religions II, 129—168.

Tiele, C. P.: Komp. = Kompendium s. o. S. 386 a. E.

Zimmer, H.: aiL. = Altindisches Leben, Berlin, 1879; vgl. dazu Kaegi in Fleckeisens NJbb. 121, 433.

Einleitung.

Es darf wohl gegenwärtig als ausgemachte Wahrheit gelten, dass uns der Zauber homerischer Poesie aus einer nicht durch bewusstes Denken vermittelten Einheit von Natur und Kunst entgegentritt. Homer ist ein Naturdichter, aber so, dass sich in seiner Natur die ganze Fülle der edelsten Kunst offenbart, dass er, indem er seine Lieder dichtet, die Gesetze der Epik nicht befolgt, sondern schafft, während ihm die künstlerische Technik, in deren Handhabung seine Gesänge sich gestalten, so wenig Gegenstand bewusster Erkenntnis ist, dass er, wenn wir ihn über die dem Sänger zu lösenden Aufgaben selbst befragen, mit Bestimmtheit nur Anschaulichkeit in der Darstellung und etwa noch, jedoch nach α 337 nicht ausschliesslich, Neuheit in der Wahl des Stoffes fordert. Man sehe ϑ 489 ff., wo Odysseus zu Demodokos sagt: *denn gar sehr nach Ordnung singst du der Achaier Geschick, so viel sie gethan und gelitten und die ganze Not der Achaier, als wärest du wohl selbst dabei gewesen oder von einem andern unterrichtet;* ferner Alkinoos' Lob der anschaulichen Erzählungen seines Gastes λ 368 f.: *und die Märe hast du wie ein Sänger kundig erzählt, aller Argiver und deine eigenen traurigen Leiden;* endlich Telemachs bekanntes Wort α 351: *den Sang preisen ja mehr die Leute, der den Hörern als der neueste erklingt.* Sonst ist die Schönheit des Ganzen wie des Einzelnen seines Geistes unmittelbare That; jede Vorstellung, welche das künstlerische Schaffen und das künstlerische Wissen des Sängers auseinander fallen und dieses wie bei dem modernen Dichter jenem vorausgehen lässt, macht eine sich der Gesetze nach denen sie schafft bewusste 1

Schöpfung des Schönen höchst unnatürlich zur Grundlage der abendländischen Poesie. Denn ist Homer auch keineswegs der Anfang, sondern gewiss der Höhepunkt einer poetischen Entwicklungsperiode, und ist er desshalb auch weit mehr als sein Phemios, sein Demodokos, so ist doch die Periode selbst, die er abschliesst, unwidersprechlich die der unmittelbaren, der noch nicht durch Reflexion geschaffenen Einheit von Natur und Kunst.

2 Aber der Zauber homerischer Poesie wird auch dadurch zerstört, dass man zwischen den Dichter und seine Schöpfungen die Reflexion in so fern einschiebt, als man dem Inhalt und Stoffe nach das Wissen des Dichters von dem Wissen der Menschheit, die er darstellt, unterscheidet[1]), gleich als sei er ein Weiser gewesen, der, entweder priesterlich geweiht, dem Volke nur die Hüllen einer von ihm erkannten Geheimlehre gegönnt, oder, verständig aufgeklärt, die Götterfabeln selbst belächelt und blos als poetischen Zierrat oder höchstens als Einkleidung moralischer und physikalischer Lehren gebraucht habe. Beide Anschauungen müssen nach dem Stande der heutigen Forschung als veraltet und daher keiner weiteren Berücksichtigung oder Widerlegung wert bezeichnet werden.

Dass dagegen im Dichter Spuren symbolischer Mythen, d. i. von ihm nicht mehr verstandene Reste einer älteren Naturreligion wirklich vorhanden sind, lehrt der Augenschein und es haben auch die competentesten Richter diese Thatsache anerkannt[2]); Müller findet insbesondere bei den ärgerlichen und unwürdigen Göttergeschichten die Leugnung aller Bedeutsamkeit widersinnig (Prolegom. p. 356). Darum wagen wir auch nicht in der Mythe von Zeus' Fesselung *Α* 397 ff. (vgl. Welcker Aesch. Tril. p. 150), in der von Zeus und Typhoeus *Β* 781, in Zeus' goldener Kette *Θ* 18, in Here's Bestrafung *Ο* 18, in Here's Verbergung des lahmgeborenen Hephaistos *Σ* 396, in der Fesselung des Ares durch Otos und Ephialtes *Ε* 385 ff. (vgl. Nitzsch Od. Bd. III p. 247), vielleicht auch in der unorganisch eingeschalteten Theomachie *Φ* 385 ff., in Helios' Rindern *μ* 127 ff. und Anderem Ueberbleibsel uralter Symbolik zu verkennen, wenn wir uns gleich mit physikalischen Deutungen der Ilias und

Odyssee im Ganzen auch nicht im entferntesten befreunden können.

Aber mit der Anerkennung symbolischer Mythen im 3
Dichter ist nun und nimmermehr eingeräumt, was Creuzer (Symbolik II 447. 459, III 182) sagt, dass der Dichter, den er hier zusammenstellt mit dem Hymnendichter, den Unterrichteten und Eingeweihten habe zu verstehen geben wollen, dass auch er zu den Religionskundigen gehöre. Schon Ouwaroff hat in seiner Schrift über das vorhom. Zeitalter p. 28 treffend erwidert, die anerkannte Wahrheit, dass Homer's Dichtung eine jugendliche, ja sogar eine kindliche sei, entferne jede Vorstellung von einer absichtlichen und willkürlichen Geheimhaltung mystischer Lehre. Und es findet sich im ganzen Dichter auch nicht die geringste Spur, dass er Symbolisches, welches er berichtet, als Symbolisches berichte [3]), dass er eine Geheimlehre, ja dass er nur einen Stand kenne, der als Inhaber eines mystischen Wissens, als Ausleger eines *ἱερὸς λόγος* betrachtet werden könnte. Denn wenn irgend etwas, so steht die Thatsache fest, dass seine Priester (an die *μάντεις* ist gar nicht zu denken), deren er auf Seite der Hellenen höchst selten erwähnt, weder einen geschlossenen, von den Nichtpriestern wesentlich verschiedenen Stand bilden, noch irgend geheimen Kulten vorstehn, oder verborgener Weisheit kundig erachtet werden; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 256 ff. Die Voraussetzung also, dass er die Symbolik, die in seinem Liede nicht spurlos verschwunden ist, für seine Person auch habe deuten können, bringt in die Weltanschauung des Dichters ein Element, von welchem die Menschen, die er schildert, offenbar kein Bewusstsein haben, ja das der Sinnes- und Anschauungsweise derselben aufs entschiedenste widerspricht. Jene Voraussetzung befestigt somit zwischen ihm und der Zeit, die Gegenstand seines Liedes ist, eine Kluft, welche in seine ganze Poesie das Element einer sichtenden und wählenden [4]), bald vorsichtig andeutenden, bald schlau verhüllenden Reflexion zu bringen droht. Auf ein Mehr oder Weniger kommt es hier gar nicht an. Er ist einmal, jene Voraussetzung angenommen, nicht mehr der Dichter, dem das Herz auf der Zunge liegt; er will dann nicht mehr blos das Gemüt der

Menschen erfreuen, er kennt Interessen und Absichten noch anderer Art. Er ist kein Phemios, kein Demodokos [5]), keine Stimme der schlichten und einfältigen Natur, keine „abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart“ mehr (Goethe XXVI. p. 146). Problematisch bleibt mir desswegen sogar das Gefühl der Bedeutsamkeit, welches noch Müller Proleg. p. 343 dem Dichter z. B. in der Darstellung von Zeus' und Here's Umarmung Ξ zugesteht, und welches nur im krassen Euhemerismus völlig verschwinde. Denn treffend und wahr sagt Ulrici Gesch. der hellen. Dichtkunst I p. 189: „Sein Gesang ist nur wie die allgemeine Stimme der Zeit und des Lebens, das er besingt. Diese völlige Unterordnung seines Geistes, diese innige Einheit seines Ich und seines Gegenstandes war nur möglich, sobald er in kindlicher Unbewusstheit selbst nichts Höheres und Schöneres kannte, als was die Wirklichkeit, was Sage und Geschichte der jugendlich vergrössernden und ausschmückenden Phantasie darbrachten, sobald er nur aufnahm und wiedergab, und sich selbst wie das gleichgestimmte Gefäss erschien, das die ausströmenden Töne und Klänge des Lebens und der Aussenwelt zurücktönte.“ In jener Umarmung, auch wenn sie ursprünglich Symbol eines Naturprocesses war, ist dem Dichter doch nur die Macht bedeutsam, mit welcher sie in den Gang der epischen Handlung eingreift; so gut der Hörer ihre Wirksamkeit als poetisches Motiv nur dann vollkommen empfand, wenn er Here's listigen Anschlag als solchen nicht ausser Augen verlor, so gut mein' ich musste in dem Dichter die Bedeutsamkeit des Faktums für die Folge der Ereignisse jeden Gedanken an dessen physikalische Bedeutung zurückdrängen. Wir dürfen nur uns nicht mit dem Dichter verwechseln; uns liegt es freilich nahe, in Berichten, wie der ist von Agamemnon's Scepter (vgl. Nitzsch 1 p. 201), von Demeter und Iasion ε 125 ff., von Hephaistos und Charis, in Angaben, wie von der Aegypter Abstammung von Paieon δ 232, in Stellen, wie Ξ 490. Π 179, welche Müller Proll. p. 355 deutet, das Symbolische oder Allegorische (siehe unten) sogleich zu erkennen. Aber ich fürchte nicht den Dichter falsch zu verstehn, wenn ich behaupte, dass gerade dergleichen Erwähnungen für ihn und seine Zuhörer ihre wahre Bedeutung, ihr

eigentlichstes Interesse nur in ihrem buchstäblichen Wortsinn hatten. Was ists denn weiter, dass ein Königreich vom Vater auf den Sohn erbt! Das ist bedeutsam, dass der Heeresfürst Agamemnon, indem er zur Versammlung spricht, ein Scepter führt, das einst in den Götterhänden des Zeus gewesen und als heiliges Familienkleinod von König zu König vererbt worden ist. Dass mit diesem Scepter die Herrschaft verbunden war, das sagt der Dichter, das braucht man nicht erst zu erdeuten; *B* 107: *Aber er hinwieder, Thyestes, hinterliess es dem Agamemnon zu tragen, um über viele Inseln und ganz Argos zu gebieten;* aber gerade deswegen bedeutet das Scepter ihm die Herrschaft nicht, sondern hat so sehr eine selbständige Geschichte, dass es nach der bekannten Erzählung bei Pausan. 9, 40, 6 von den Chaeroneern sogar göttlich verehrt worden ist.

Nun entsteht aber die weitere Frage: ist unter diesem 4
Symbolischen Nichthellenisches? Ueberhaupt wie verhält sich's mit den Einflüssen fremder Bildung und Religion auf die Vorstellungen des Dichters? Welches sind die religionsgeschichtlichen Vorstufen der letzteren? Oder sollte es nicht erlaubt sein, durch Schlüsse mit Vorsicht solche aufzustellen, wenn auch nicht viele Hilfsmittel zu Gebote stehen?[5a]) — Es wäre ein Fehler, wenn man diesen Versuch gar nicht wagen wollte.

Nach dem heutigen Standpunkt der Forschung dürfen wir uns nicht damit begnügen, Homer gleichsam als den Schöpfer einer neuen Religion zu betrachten.

Es ist nötig, sich in kurzen Zügen zu vergegenwärtigen, welches eigentlich die Stellung der homerischen Welt innerhalb des Rahmens der alten Völkergeschichte selbst ist. Darüber ist kein Zweifel, dass das Epos zwar beabsichtigt, eine vergangene Periode des Heldentums zu schildern, dass es aber keine anderen Mittel als die ihm durch seine Zeit gebotenen hat; so schildert es seine eigene Zeit, soweit sein Stoff ihm dazu Anlass bietet, obwol diese Zeit selbst Reste einer früheren bald unverhüllt und bewusst bald unbewusst aufzeigt. — Wenn man nun bedenkt, dass die Griechenwelt umgeben war von zum Teil um ein paar tausend Jahre älteren Cultursystemen anderer Volksgemeinschaften, teils von einer

ihr nächstverwandten Cultur, deren Wurzeln in der indogermanischen oder arischen, oder enger in einer gräcoitalischen oder pelasgischen liegen, so wäre es von Interesse zu wissen, was aus diesen die homerische Religionsanschauung etwa empfangen habe. Mit Gewissheit lässt sich freilich nicht eben viel aufstellen, indess doch heute erheblich mehr als vor nun 25 oder 40 Jahren.

Die älteste Cultur, die wir nunmehr auch aus direkter Überlieferung kennen, ist die assyrisch-babylonische[6]), welche in ihrem Ursprunge auf Centralasien (Turanier) hinweist; weiterhin aber, schon seit der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends vor Christo, semitischen Einflüssen mehr und mehr unterliegt. Dieses Religionssystem bietet scheinbar Parallelen mit einzelnen Zügen des homerischen Glaubens, welche gehörigen Orts auch vorgemerkt werden sollen; aber von einem eigentlichen Einfluss so entlegener Zeiten und Gebiete kann keine Rede sein, und zwar um so weniger „da die Zeit noch nicht gekommen zu sein scheint, in der die aus den Denkmälern genommenen Nachrichten historisch oder gar culturgeschichtlich verwertet werden dürften . . . da auch der Bearbeiter der alttestamentlichen und allgemeinen Religionswissenschaft, sofern er nicht als Sprachforscher an diese herantritt, trotz mancher Verlockungen die Früchte der jungen aufsprossenden Pflanze noch nicht brechen und einheimsen darf“ [7]). Dies klingt weit reservierter als bei E. Curtius (Preuss. Jahrb. 1875, S. 5), welcher vom Euphratland her „einen grossen Zusammenhang tagen sieht, innerhalb dessen unverkennbar auch die homerischen Götter stehen“. Letzteres kommt natürlich unten zur Untersuchung.

Mit dieser Cultur hängt die syrisch-westasiatische (anatolische) zusammen, welche jedoch zu der Zeit, die wir kennen, ausgesprochen semitischen Charakter hat, wovon nachher.

Die an Alter der erstgenannten wenig nachstehende Cultur Ägyptens[8]) ist eine selbständige; die Ägypter sind vom Norden her in ihr Land eingewandert, den Hamiten wie den Semiten fremd und der Kaukasischen Rasse verwandt. Bemerkenswert in ihrer Cultur sind einige mit den Euphratanwohnern gemeinsame Einrichtungen, der Gebrauch von Pyramiden (freilich zu verschiedenem Zweck) und der Streit-

wagen. Letzteren zeigen auch die homerischen Epen, die historische Zeit nicht mehr; die cyklopischen Bauten der Griechen hängen mit Ägypten gewiss nicht zusammen. Und wenn man in späteren Zeiten und selbst heute noch hin und wieder an ägyptischem Einfluss auf das geistige Leben und auf die Lehren mancher Philosophen glaubt, und wenn auch im ägyptischen Religionssystem einzelne Züge sich finden, welche als Parallelen erwähnenswert sind, so kann doch von einem Einfluss auf die Religionsanschauungen homerischer Zeiten nicht die Rede sein (Le Page Renouf). Man ist eben auch hier von abschliessenden Arbeiten noch ziemlich entfernt.

Vom semitischen Religionssystem hebt sich das der Israeliten[9]) heraus, aber wenn früher Versuche gemacht wurden, Einzelnes an dieses anzuknüpfen, so sind diese heutzutage längst als verkehrt erkannt; dagegen ist eine noch unten zu besprechende Frage, in wie weit die westasiatische Cultur, besonders die phönikische, Einfluss auf die altgriechische gewonnen hatte.

Erwiesenermassen gehören die Griechen zu der grossen indogermanischen Familie, dies ist durch die Linguistik wie durch die vergleichende Mythologie, neuerdings auch durch religionsgeschichtliche Forschung, ausser Zweifel gestellt. Die Griechen selbst hatten freilich, vollends in homerischer Zeit, keine Ahnung davon, dass ihre Sprache und Religion mit derjenigen der Inder, Perser, Germanen und Italiker etwas gemeinsames habe[10]).

Während der Wilde jedes neue äussere oder Naturereignis, das besonders sein Gemüt heftig bewegt, wieder als einen neuen Gott betrachtet, fasst der Gebildetere die vielfachen Beziehungen in die er zur Natur tritt möglichst als eine Einheit auf, wiederholte und selbst neue Erscheinungen treiben ihn nicht sofort zur Statuierung eines neuen Gottes, sondern er stattet den alten Gott mit neuen Eigenschaften aus; so entstehen ihm zunächst Hauptgötter für verwandte Erscheinungskreise. — Die Vorgänge der äusseren Natur

bilden für den Glauben der Indogermanen die erste Unterlage. Während aber der mesopotamische und ägyptische Cult hauptsächlich von den leuchtenden Gestirnen des Tags und der Nacht ausgeht und hieran die hervorragendsten Erscheinungen der Natur des Landes systematisch anreiht und teilweise (durch Schamanentum, Geister- oder Götterbeschwörung) allmählich zu sehr unwürdigen Vorstellungen von seinen Göttern und Dämonen gelangte, ist Quelle der indogerman. Religionsauffassung zunächst der Himmel, mit Sonne und Mond, in hervorragendem Masse auch meteorologische Erscheinungen des Gewitters. Die Gewitter eines Landes, welches eine heisse Jahreszeit hatte, welche himmlische Feuchtigkeit brachten, mussten als Wohlthäter der Menschen erscheinen wie dies am meisten noch durchleuchtet in den heiligen Liedern des Rigveda (21.—16. Jahrh. v. Ch.). Die Sprachvergleichung zeigt, dass das eigentlich Göttliche im Leuchtenden zuerst erkannt wurde: der leuchtende Himmel, der leuchtende Blitz, das leuchtende Feuer zeigen ihm die göttliche Eigenschaft. Das Göttliche ist noch durchaus elementar gefasst; der heitre Himmel (Indra, *Ζεύς*) hat die schwarzen Dämonen zu besiegen, welche Himmelslicht und Regen (die Wolkenkühe) rauben, er schlägt sie mit dem Blitz: es entströmt den gefangenen Kühen die Milch (= Regen); er hat auch den Sonnenwagen glücklich wieder durch den Wasserberg hindurch gerettet. Der Mensch fühlt, dass er vor seinem Gott nicht zu zittern hat; denn er ist sein Retter und Beschützer, der seinen Weiden das Gras [später: seinen Saaten das Getreide] durch Regen gedeihen lässt. Von da an entsteht der Cultus, man sucht den Gott, die Götter — denn andere entstehen ausser Varuna (*Οὐρανός*) und Agni (ignis) — sich geneigt zu machen durch Opfer und Gebet. Man opfert ihm von seinen Gaben, die er dem Menschen zur Speise gibt. Und diese Gaben geniesst der Gott und zürnt ob der Verweigerung — ein Schritt zur Vermenschlichung der Gottheit, welcher ausserordentlich bedeutungsvoll ist. Der Gott wird eine wenn auch darum noch lange nicht frei waltende Persönlichkeit, aber eine Person nach Menschenart, er bedarf der Speise, sie stärkt ihn sogar zum Kampf (Soma, Nektar, Ambrosia). — So wird der Himmels-

mythus in Beziehung gesetzt zu dem Opfercult der Menschen (besonders in Indien), dann aber herabgesetzt, gleichsam lokalisiert auf Erden, so dass aus dem Himmels- ein Erdmythus sich entwickelt, der qualitative Unterschied zwischen beiden aufgehoben erscheint, die einzelnen Götter in ihrer Natürlichkeit auch in einander verschwimmen; bei den Griechen werden die Grundmythen in dem Jahresmythus zusammengefasst (Uranos, Kronos, Zeus — Jahreszeiten): die Göttergestalten des Zeus, Apollo, der Athene hervortetend; dann die durch Speise (Soma, Nektar, Ambrosia) gestärkte Person zur Höhe der göttlichen Gattung durch den Unsterblichkeitstrank erhoben — und hieran reiht sich der Versuch das Absolute darzustellen in pantheistischem Sinne: Zeus, *Μοῖρα* — von da ab Vergeistigung der Religion, Ansätze zur Sittlichkeit — damit befinden wir uns mitten in dem Ringen der homerischen Anschauungen, denen es nicht gelingt die Sittlichkeit wirklich durchzuführen, die ein Postulat bleibt, wie das Absolute.

So ohngefähr wäre die religiöse geistige Strömung (Näheres bei Asmus, dem wir jedoch nicht in allen Einzelheiten folgen möchten), in welcher sich die Griechen befunden haben müssen, als sie anfingen ihr Sonderleben zu führen. Ein Fortschritt ist darin zu erkennen, dass jene schrecklichen Kämpfe der Naturgewalten im Gewitter, das im iranisch-indischen Wohnsitz solches Grausen erregte, nunmehr abgethan sind. Die Wolkendämonen, welche den reinen Himmelsglanz bekämpfen (Titanen, Aloiden etc.) sind überwunden, der Kampf zwischen Licht und Finsternis, der im persischen Glauben sittlich aufgefasst die Grundlage der ganzen Religion wird, ist aus: die finstern Gewalten sind alle überwunden, nichts vermag die Ruhe des strahlenden Himmels (der auf dem Olympos, dem Götterberg, lokalisiert erscheint) mehr zu trüben, Zeus und Moira beherrschen die Welt wie das Menschenleben. Wir dürfen hiebei allerdings nicht vergessen, dass alles durch Zwecke des Epos hier bestimmt ist, dass wir nicht heilige Bücher wie die Veden oder Avesta vor uns haben — die Götterwelt wird hauptsächlich als die zum Epos nötige Maschinerie behandelt; wir dürfen daher 1) uns nicht wundern, dass in dem Ganzen so manche Lücken sind,

welche entweder durch blose Andeutungen oder auch gar nicht sich verraten sondern von aussen oder von späterer Zeit ergänzt werden müssen; 2) eben darum nicht annehmen, ein im einzelnen vollständiges Bild dessen vor uns zu haben, was den religiösen Glauben der homerischen Individuen ausmacht, zumal die Epen ja ihr ganzes Interesse auf die Fürsten und Edlen, nicht auf den gemeinen Mann, concentrieren.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn einzelne Spuren einer so zu sagen roheren oder abergläubischen Auffassung neben dem poetischeren Anthropomorphismus und Anthropophyismus sich zeigen (Götterverwandlungen, s. u.).

Auf ihrer Wanderung aus dem innern Asien oder von den Ursitzen scheinen die Griechen mit Phrygern und spätern Italikern ein Volk gebildet zu haben, das nach unbekannter Periode des Aufenthalts in Kleinasien allmählich westwärts wanderte. Die in Griechenland angesiedelten ältesten Teile solchen Mischvolks, ihre Sprache und Cultur nannten die später einwandernden Ioner und Dorer: Pelasger.

Von der Religion der Pelasger melden uns die alten weniges; auf heiligen Bergen verehrten sie Götter — also auch den höchsten — ohne Namen und Bilder, noch als Naturwesen, nicht ohne Spuren von Fetischismus, ja sogar von Menschenopfern. Gewiss war die pelasgische Religion noch nicht anthropomorphisch; aber auch nicht monotheistisch, denn neben Zeus und seinem weiblichen Gegenbild wurde auch der Lichtgott Pan verehrt. Fetische waren die heilige Eiche in Dodona u. a. Bäume, Steine, Stäbe (Pelopidenscepter, Dioskurensäulen), Hermen. Hieher gehören auch die den Göttern geweihten Tiere, welche damals als deren Verkörperungen aufgefasst wurden (wie in Aegypten) [11]), daher insbesondere auch Götter in Vogelgestalt. Später blieben daraus nicht mehr verstandene Epitheta und der Versuch, durch Annahme momentaner Verwandlungen die alte Göttervorstellung mit der historischen in Einklang zu setzen (s. unten §. 111): Robiou QH 9 sagt mit Recht, man dürfe nicht alles im griechischen Glauben rein aus dem indischen

Orient ableiten, man habe zu systematisch in den Vedas die Vorbilder der griechischen Götter gesucht. Wenn er aber dann selbst gleichsam an der Hand von Hesiods Theogonie, welcher er einen „ausgesprochen asiatischen Charakter“ mit einem Schein von Recht zuspricht, sich daran macht, aus Homer die pelasgischen Elemente auszuschälen, so werden wir nur vorsichtig ihm folgen. Homer selbst erwähnt ja bekanntlich den Zeus in Dodona als Pelasgischen und die ohne Fusswaschung am Boden schlafenden Seller als Priester, *Π* 233, wo also ein Incubationsorakel bezeichnet und die Verehrung der Gaia angedeutet wird. Hier ist sicherlich das thesprotische Dodone gemeint [12]); zweitens wird in dem späteren Schiffskatalog (VII saec.) das pelasgische Argos genannt, wozu Thessalien und ein Teil von Epirus mit Dodona gehört. *Πελασγοὶ* kennt Homer als *δῖοι* und *ἐγχεσίμωροι* auch in Kleinasien, J. La Roche zu B 840, als nahe den Lelegern und Kaukonen gelagert [in der späteren Doloneia *K* 429] im Bunde mit Troia *P* 301, sogar auf Kreta *τ* 177. Robiou S. 4—14 sieht nun eine babylonische Quelle in dem Cult der Gaia und leitet *ἔρεβος* aus assyr. Irbi, findet asiatisches auch im Opferritus, bes. im Eidesopfer, in der Anrufung der Flüsse u. dgl., im Zeus *χθόνιος* phrygisch-phönikisches, sogar in *O* 23 *ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίοιο* den Gott Bel = Himmel! Anderes nicht hellenische (viell. aber doch arische: M. Müller U d R 310) entdeckt er in homerischen Legenden z. B. dass die Gottheiten sich mit ihrem Element vermengen können, was aber gewiss arisch ist (vgl. Agni). Robiou beruft sich dabei teilweise auf die Phryger, insoweit mit vollem Rechte, als er es vermeidet Semitisches hereinzuziehen, wogegen auch Tiele E e 132 besonders sich erklärt; allein dann müsste er das Phönikische weglassen. Wenigstens scheint es unvorsichtig weil unbeweisbar zu behaupten, dass gerade Phönikisches sich dem Pelasgischen beigemengt finde, das ja den Griechen nicht als barbarisch oder fremd galt.

Andrerseits wäre es eigentümlich, wenn die Griechen, 6
welche nach und nach mit Karern, Lelegern, Lydern, Phrygern, Phönikern zu thun hatten und schon in sehr früher Zeit bis nach Ägypten gekommen sein müssen [13]), von frem-

den Einflüssen unberührt geblieben wären. Hier denkt man zunächst an Phönikien. Allerdings darf man nicht im Sinne von Creuzer (1820), Bauer (1824) orientalische Priesterweisheit, mit Movers phönikische Etymologie, mit Röth (1858) die Theosophie des fernen Orients zur Quelle der griechischen Religion machen, wogegen zuerst O. Müller in seinen Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825) sich erklärt hat; aber auch heute noch, zumal nun die babylonische Religion mehr erschlossen ist, fehlt es nicht an Versuchen ähnlich verkehrter Art. So wird Aphrodite vielfach als semitische Göttin betrachtet. Aber wie Tiele nachweist, dem wir hier folgen [14]), ist Aphrodite ursprünglich pelasgisch, bei den Lateinern Venus, in mancherlei Form, ja arisch: vgl. Ardvîçûrâ, Anâhita, slav. hada, germ. Freia; diese Frygg ist meergeboren, mardöll, ihr Vater der Meergott Nördh, sie gehört zu den Vanen und trägt das Halsband Brisingaman, wie Aphrodite ihren magischen Gürtel hat; sie ist sogar auch Kriegsgöttin. Indogermanisch gesprochen muss sie die Göttin des himmlischen Wassers *πελάγια, πόντια*, *θαλάσσια, εὔπλοια,* dann der Fruchtbarkeit und des Wachstums gewesen sein. Hieran reiht sich nun die Verschmelzung mit der sinnlichen auch teilweise kriegerischen asiatischen Göttin, akkadisch Istar, syrophönikisch Astarte-Ashera, und von Westasien aus kommt Bild und Cult durch die Phöniker nach Griechenland. Man könnte sogar zweifeln, ob jene allgemeine Idee nicht selbständig sich bei den Griechen gerade so gut entwickelt hätte, wenn nicht die stehenden Bezeichnungen ***Κύπρις*** in der Ilias, ***Κυθέρεια*** in der Odyssee, bestimmt auf phönikische Vermittlung hinwiesen. Dies wird um so mehr glaublich, wenn wir zusehen, wie die Phöniker selbst in Homer erscheinen; sie sind Kauffahrer ***Ψ*** 744. ***ν*** 272. ***ο*** 414, sie haben ihre Bazars an griechischen Küsten ***ο*** 455 (treiben auch Menschenraub); Sidon ist Hauptsitz ihrer Cultur und Kunstfertigkeiten ***Ζ*** 290, daher von Paris wie von Menelaos besucht ***δ*** 617. ***ο*** 117. Vgl. Ameis Anh. ***ν*** 272 und ***ξ*** 288. — Von Herakles, der entschieden für einen phönikischen Gott oder für Entlehnung galt, weist Tiele, Revue de l'Hist. des Religions II, 154 ff., gleicherweise nach, dass er ursprünglich ein indo-

germ. starker und mutiger Bekämpfer von Ungeheuern und Riesen (Wolken- und Wasserdämonen), seine Waffe der Blitz, seine Genossen (Jolaos-Herakles, Thialfi-Thor, Maruts-Indra) vielleicht einmal Blitzdämonen gewesen sind; auch deutet er eine Reihe griechischer Legenden ganz gut vom arischen Standpunkt aus und weist darauf hin, dass der ursprüngliche Cultus in Aetolien, Thessalien, Messenien, Arkadien sich unvermengt erhalten habe, selbst Nebenzüge passen hiezu; selbst die Heraklersage im thebanischen und argolischen Sagenkreise braucht nicht notwendig semitischen Ursprung zu haben: dagegen liegen semitische Elemente vor in seiner Selbstverbrennung, in Linos' Tod, in der Erschlagung seiner eigenen Kinder, in der Zwölfzahl seiner Arbeiten [?] und wol auch in Hera's Hass, obgleich in Theben und Argos wie im Arischen dieser sonst grundlegende Zug fehlt, dann auch in seiner Dienstbarkeit, welche die semitischen Legenden von Sandon, Samas, Shemesh, Ninib, Marduk, Ramanu „dem leidenden sterbenden und auferstehenden Gott" wiederspiegeln und der hernach von den Griechen allmählich zum Ideal der Mannestüchtigkeit ausgebildet wird. Es ist also wenigstens nicht direkt von Phönikischen Gottheiten in Griechenlands Vorzeit zu sprechen; bei Homer ist selbst kein Bewusstsein von Phönikischem als eigentlich Fremdem mehr vorhanden [15]); denn auch die Verwandlung des pelasgischen Zeus auf Salamis (Baal Schalam) in den Zeus epikoinos u. ä. Lokalculte erscheinen bei Homer nicht.

Andrerseits ist nun freilich, teilweise durch die beispiellosen Entdeckungen des unermüdlichen Forschers Schliemann, genügend erwiesen, dass schon in alter Zeit Orientalen, besonders Karer und Phöniker, in ausgedehntem Masse ihre Cultur auf griechischem Boden verbreitet haben und in vielfacher Beziehung Lehrmeister der Griechen gewesen sind, wie nicht minder in Kleinasien ähnliche Berührungen stattgefunden haben [16]), wobei eine wenn auch oberflächliche Kenntnis dieser fremden Religionssysteme vermittelt werden musste, die späterhin in vielen lokalen Culten die man beibehielt ihre Bezeugung fanden. In Anbetracht der chronologischen Verhältnisse mag es also auffallen, dass von diesen besonders im westlichen Griechenland erhaltenen Spu- 7

ren nichts im Homer erscheint. Vielleicht ist auch dies ein Beweis, dass eben die Homerischen Dichtungen im Osten entstanden sind, und gerade nordsemitische, babylonisch-syrische, Religion hat wenigstens Spuren hinterlassen.

Tiele (Kompendium § 123) sagt geradezu: „In dem Zeusmythus ist sein Kampf mit Kronos, wie der Kampf des letzteren mit Uranos, seine vollständige Überwindung der Naturmächte und seine unbeschränkte Herrschaft semitisch, während sein Kampf mit Prometheus und seine menschlichen Gefühle und Eigenschaften indogermanischen Ursprungs sind. Die wohlthätige Demeter, die fruchtbare Muttererde, mit ihrer Tochter Kore, dem von Zeus erzeugten Frühling, die Beschützerin des Ackerbaus [Δημητέρος ἀκτήν] und Geberin des Überflusses, ist eine echtgriechische, die finstere Fürstin der Unterwelt, die durch Poseidon die Mutter der Todesgöttin Persephone wird, eine ausländische Gottheit." Über die Widersprüche in der Vorstellung des Totenreiches wird im weiteren Verlauf (Abschn. VII) gehandelt werden. Hier nur noch die Bemerkung, dass auch in den Vorstellungen der Artemis, Athena, des Dionysos und Apollon, Arisches mit Fremdem unzertrennlich vereinigt erscheint.

8 Einfluss ägyptischer Cultur auf die griechische wird vielleicht nicht ganz und gar abzuweisen sein; ausser den früheren Meinungen hierüber ist Lauth[8]) und Gladstone von den neueren zu nennen; Letzterer hat jedoch (Homer u. s. Zeitalter S. 93. 162 ff. 218, vgl. auch Hepp im Rottweiler Gymnasialprogramm 1883 S. 62) sehr übertriebene Ansichten hierüber; aus der ägypt. Religion bieten sich gleichfalls einzelne Parallelen zur homerisch-griechischen, dass jedoch von einem Einfluss Ägyptens hier nicht die Rede sein könne, hat (vgl. S. 7) Le Page Renouf bestimmt ausgesprochen.

Aber trotz alledem dürfen wir aufs entschiedenste behaupten, dass alles Nichthellenische bei Homer schon völlig entweder abgethan oder hellenisiert ist. Für diese Ansicht erklären sich die gewichtigsten Auctoritäten, welche man nun in C. F. Hermanns Staatsalterthümern, 5. Aufl. §. 4 bequem zusammengengestellt findet. — Und befragen wir den Dichter selbst über seine pelasgischen oder asiatischen Erin-

nerungen, so finden wir kaum eine leise Spur von solchen. Die phönikische Aphrodite ist schon Tochter der pelasgischen Dione geworden und beide befinden sich im Olymp, *E* 367—371. Dort sind die nach höchster Wahrscheinlichkeit ursprünglich verschiedenen Völkern gehörigen Götter bereits zu einer Familie verbunden, in einen Götterstaat vereinigt und zu Nationalgottheiten geworden. [17]) Ueberhaupt kennt Homer keine von der seinigen verschiedene Religion; die ganze Welt glaubt bei ihm hellenisch. Selbst die Kyklopen, welche sich um Zeus und die Götter nichts kümmern und nichts nach ihnen fragen, *ι* 273—278, wissen von den Göttern des Olymp, und Vater Polyphems ist Poseidon. Menelaos wird im Osten, Odysseus im Westen zu fernen Völkern, Eilanden und Küsten verschlagen; wo sie nichthellenische Sitte treffen, wie bei den Kyklopen, Lothophagen, Lästrygonen, merkt es der Dichter stets an; aber niemals und nirgends gedenkt er einer Religions- und Kultusverschiedenheit. Gleich wenig ist er sich irgend einer innerhalb seiner eigenen Religion vorgegangenen Entwicklung bewusst. Denn sogar, wenn man den Sturz der Titanen und den Wechsel der Götter-Dynastien von einer historisch eingetretenen Aenderung des Glaubens und des Kultus versteht, sogar dann wird man sagen müssen, der Dichter habe sich auf seinem Standpunkte, wenn er je dazu gekommen sei den Unterschied der Titanen und Olympier sich deutlich zu machen, unter den ersteren gewiss nur andere Götter, nicht eine andere Art von Göttern, somit auch keine von den ihm bekannten wesentlich verschiedene Glaubens- und Kultusverhältnisse gedacht.

Somit dürfen wir sagen: der Dichter hat Symbolisches, 9
hat Pelasgisches und Orientalisches, aber nicht als Symbolisches, nicht als Pelasgisches und Orientalisches. Für alle diese Gegensätze ist in seinem vom Hellenismus durchdrungenen Geiste kein Raum. Wenn wir also die homerische Weltanschauung, so wie sie im Dichter lebte, verstehen wollen, so müssen wir alle Gedanken an symbolische oder ausländische und vorhellenische Geheimnisse entfernen. Seine Theologie liegt vielmehr in der Fülle dessen, was seine Helden thun und reden, offen zu Tage; ihr Gehalt ist nicht durch Deutung und Entzifferung, sondern fast ausschliesslich durch

Beobachtung und Vergleichung, sodann durch Erkenntnis der Einheit des religiösen Bewusstseins zu gewinnen, welche den vielgestaltigen Erscheinungen desselben zu Grunde liegt. Wohl verraten die Götter des Dichters sowohl einzeln als in ihren gegenseitigen Beziehungen sinnige Anschauungen, die wir theologische, d. h. Ahnungen wirklicher Gotteserkenntnis, nennen dürfen; aber sie gelten ihm nicht als blosse Symbole des Bereiches, dem sie vorstehn; so ist Athene nimmermehr, wie die von Platon Cratyl. 407 B erwähnten Ausleger des Dichters meinten, das Sinnbild des **νοῦς** und der **διάνοια** überhaupt, ja selbst Ares nicht blos Symbol des Krieges, sondern beide sind Individuen, in denen sich der Charakter dessen, worin sie walten, abspiegelt. Diese Götter beobachten wir, wie sie es mit den Menschen, die Menschen, wie sie es mit den Göttern halten und nehmen hinzu, was sich bei dem Dichter hin und wieder in Form eigentlicher Lehre findet.

Diese findet sich bei ihm erstlich in Gestalt der freilich seltenen Allegorie, welche der gerade Gegensatz des Symboles ist. Das Symbol verhüllt, die Allegorie enthüllt die religiöse Vorstellung; das Symbol muss dem Ungeweihten durch den *ἱερὸς λόγος* gedeutet werden, die Allegorie deutet sich selber; jenes ist heiliges, diese, wie z. B. der Helm des Aides, den sich Athene aufsetzt, poetisches Bild (*E* 845; für das Verständnis des Dichters; dass auch hier ein Rest der früheren Naturreligion vorliegt, ahnt er nicht mehr). Das Symbol hat Teil an der Göttlichkeit dessen, was es darstellt (Hermann Brief an Cr. p. 15), ist von der Gottheit erfüllt; die Allegorie ist menschlicher Ausdruck menschlicher Anschauung vom Göttlichen. Darum hat die ausgeführteste Allegorie, die sich bei dem Dichter findet, die von der Ate und den Bitten in Phoinix' Rede *I* 505 einen rein didaktischen Charakter, fast wie der *αἶνος* oder die Fabel. Dasselbe gilt von den allegorischen Fässern des Guten und Bösen, die auf der Schwelle des Zeus liegen (*Ω* 527), so wie von den elfenbeinernen und hörnernen Thoren der Träume *τ* 562 ff.

Zweitens kleidet der Dichter, was er von eigentlicher Lehre giebt, in die Gnome oder den Spruch, das Resultat

nicht eines geheimen, sondern erfahrungsmässigen Wissens, den Ausdruck der unmittelbaren, sich von selbst verstehenden Wahrheit, welche nicht die Vermittlung der Reflexion, sondern der Erfahrung hinter sich hat. Aus diesen drei Elementen, aus dem historischen des Gehandelten und Gesagten, aus dem didaktischen der sich selbst deutenden Allegorie, aus dem dogmatischen der in sich selbst gewissen, unbestrittenen Gnome suchen wir die wissenschaftliche Erkenntnis des Zusammenhangs der homerischen Theologie zu gewinnen. Denn der Geist, der sich in diesen drei Elementen ausspricht, ist überall nur Einer.

Erster Abschnitt.

Die Gottheit.

10 1. Indem sich die Vorstellung des homerischen Menschen Götterindividuen schafft, gelangt sie bekanntlich nicht hinaus über das Menschenideal. Sie schafft den Gott nach des Menschen Bilde, während der wahrhaftige Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Zwar ist es ihr, eben weil sie etwas Uebermenschliches hervorbringen will, unmöglich, bei der unmittelbaren Natürlichkeit menschlicher Wesen, so wie sie dieselbe vorfindet, stehen zu bleiben; sie sucht dieselbe vielmehr von ihrer Beschränktheit und Mangelhaftigkeit zu entkleiden. Aber trotz aller Versuche, in ihrem Gestalten göttlicher Persönlichkeit die Schranken menschlicher Natur zu überschreiten, vermag sie doch nicht etwas wesentlich und von dem, was ihr im Menschen erscheint, qualitativ Verschiedenes zu erzeugen. Die Forderung des Menschengeistes an das Wesen seines Gottes geht weiter, als sein Vermögen, derselben durch Gebilde seiner eigenen Phantasie zu genügen, und so finden wir denn die göttliche Persönlichkeit, so hoch sie dem Glauben nach über der menschlichen steht, gleichwohl der Erscheinung nach mit allen Schranken und Mängeln irdischer a tur behaftet.

Wir finden die Quelle des heidnischen Gottesbewusstseins in jenem dem gottverwandten Menschengeist eingepflanzten Bestreben „Gott zu suchen, ob er ihn fühlen und finden möchte“ (Apostelgesch. 17, 27), und erkennen in den Gestaltungen, welche der Menschen-

geist in der Arbeit des Suchens auf dieser Entwicklungsstufe hervorgebracht hat, ein Doppeltes, erstlich den Ausdruck des für den innern Menschen vorhandenen Bedürfnisses einer qualitativ und wesentlich über den Menschen erhabenen Gottheit, zweitens aber des Menschen Unfähigkeit, aus sich selbst eine Gottheit zu schaffen, die nicht unmittelbar wieder mit der Menschlichkeit geschlagen wäre. Aber das Emporheben der Gottheit über das Menschliche und das Herabziehen derselben in das Menschliche ist uns ein und derselbe, nicht ein geteilter Akt des religiösen Bewusstseins; der Mensch strebt zwar in seinem Suchen Gottes die Schranken des Diesseits aufzuheben und fühlt sich über dieselben hinausgetrieben; sein Empfinden und Vorstellen aber bleibt immer ein irdisches, diesseitiges, und kommt somit nur zum Postulate der Vernichtung jener Schranken; nie zur Verwirklichung dieses Postulates. Dieser Widerstreit dessen, was der Mensch seiner göttlichen Natur nach setzen wollte und dessen, was er praktisch zu setzen vermag, dieser ist die Quelle der durch die gesammte homerische Theologie sich hindurchziehenden, uneigentlich so zu nennenden Dialektik, kraft deren alles vom Menschen theoretisch Gesetzte, dogmatisch Geglaubte sofort in der Wirklichkeit des Lebens wieder aufgehoben und vielmehr als nicht geglaubt und nicht gesetzt sich darstellt.

Benjamin Constant sucht in seinem Werke *de la Religion Tome III p.* 327, 332, 356, die Quelle dieses Widerspruchs in den verschiedenen Faktoren, welche zur Gestaltung des homerischen Götterwesens zusammenwirkten. Das religiöse Gefühl der Hellenen, sagt er, stattet die Götter ursprünglich mit allem Hohen, Schönen und Edlen aus (p. 326). Aber die niedrigen Interessen des Menschen verführen ihn, sie sich als bestechlich, als käuflich durch Opfer und Gelübde zu denken (p. 330), und nun ist die Religion, die sich eben erst dem Fetischismus entrungen hatte, aufs neue verderbt. In diesem Zustande fällt sie dann obendrein in die Macht einer unabweisbaren Logik (p. 332), welche aus den Prämissen, die das gemeine Interesse unbesonnener Weise zugelassen hat, unvorhergesehene Folgerungen zieht, durch welche dieses selbst wieder gefährdet wird. Es war diesem Interesse gemäss, sich Gottheiten vorzustellen, die mit ihm nicht leicht in Collision geraten könnten (p. 355). Da zog aber die Logik z. B. daraus, dass einmal — *par les premières modifications qui se sont glissées dans leur caractère* (p. 333) — eine *société divine* gebildet war, jede *société* aber ihren eigenen Vorteil wahren müsse, den Schluss, das demgemäss auch die *société* der Götter nur das Ihre suche. *La société des dieux dut en conséquence s'occuper des siens et ne considérer les hommes que comme ac-*

cessoires. L'intelligence humaine est soumise à les lois indépendantes de ses désirs (p. 356). Hiebei kommt nun freilich das *sentiment religieux* bedeutend zu kurz; *son ame proteste contre les conclusions que lui impose son esprit* (p. 398); und in diesem Widerpruch des religiösen Gefühls gegen die logischen Consequenzen einmal angenommener Zustände sucht Benjamin Constant die Nötigung, die zu einer immer grösseren Läuterung des Gottesbewusstseins treibt. Sein Grundirrtum ist der, dass er verständig reflektierend die Gestaltung dieses Bewusstseins zu einem äusserlich zusammengesetzten Erzeugnis von Geistesthätigkeiten macht, die einander beeinträchtigen und durchkreuzen, zu deren schädlichen, jedoch unabweisbaren Resultaten sich das bessere religiöse Gefühl am Ende wieder als ein *Corrigens* verhalten muss. Er hätte vielmehr die innere Natur dieses Gefühles untersuchen sollen, ob es nicht in seinem Schaffen von vorne herein mit den Schwächen und Mängeln selbst behaftet sei, die er teils mit dem menschlichen Eigennutz teils der aus unbedachtsam eingeräumten Prämissen unbarmherzig fortschliessenden Logik aufbürdet.

11 2. So ist zunächst die leibliche Gestalt der Götter nach ihren Maassen und Verhältnissen ganz die menschliche. Zwar überragen Ares und Athene auf Achilleus' Schild an Schönheit und Grösse ihre menschlichen Umgebungen weit Σ 516—519, stehen aber doch nicht ausser Verhältnis zu diesen; und wenn die Gottheit mit dem Menschen in unverwandelter Gestalt verkehrt (vgl. Abschnitt IV), wie z. B. Athene mit Diomedes *E* 124; *K* 507, Apollon mit Hektor *O* 243; *Y* 375, Iris mit Achilleus Σ 166, Eidothea mit Menelaos *δ* 367, Athene mit Telemach *o* 9, so ist der Mensch ihr gegenüber kein Zwerg. Wenn Athene *E* 744 den Helm aufsetzt *ἑκατὸν πολίων πρυλέεσσ' ἀραρυῖαν* so ist darunter nur eine plastische Verzierung des Helms zu verstehen, vgl. die Ausll. Fährt sie doch ib. 837 mit Diomedes auf einem Wagen, und neben ihrem Gewicht, unter welchem dessen Achse kracht (vgl. Hes. Sc. 441: *βρισάρματος οὔλιος Ἄρης* und hier Göttling), ist auch die Schwere des Helden noch nennenswert; ib. 838: *gewaltig erkrachte die buchene Achse von dem Gewicht; denn sie trug die gewaltige Göttin und den Helden.*

Gleichwohl aber hat sich in einzelnen Stellen die Vorstellung von den Göttern auch zu gigantischer Grösse erwei-

tert, z. B. wenn geredet wird vom Schreien der Götter in der Schlacht. Ares *Ε* 860 und Poseidon *Ξ* 148 schreien wie zehn oder zwölf Tausende. — Von Athene zu Boden geworfen bedeckt Ares *Φ* 407 einen Flächenraum von sieben Plethren; und wenn auch diese Stelle der in die Ilias unorganisch eingefügten Theomachie angehört, so zittert doch unter Here's und des Hypnos Tritten der Wald *Ξ* 285, und als jene vollends auf Lemnos diesem Gotte die Charitin Pasithea zu geben schwört, soll sie mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer berühren *Ξ* 272, wobei wir uns die Göttin denken können, wie sie am Ufer in übermenschlicher Grösse kniet. Solche Grösse den Göttern zuzuschreiben ist Homer um so mehr geneigt, als er sich schon die schöne menschliche Leiblichkeit nicht ohne hohen stattlichen Wuchs zu denken vermag. Jede wunderbare Verschönerung eines Menschen ist von einer Vergrösserung begleitet (unten §. 10), und nie vergisst der Dichter, wenn er von dem Aeusseren eines Helden spricht, einen etwaigen Mangel an Grösse durch Hervorhebung anderer Vorzüge auszugleichen; *Γ* 168; 210; *Ε* 801.

3. Die Fortdauer der leiblichen Existenz einer Gott- **12**
heit ist, ganz wie bei den Menschen, an natürliche Bedingungen geknüpft. Selbst des Sonnenlichtes mögen die Unsterblichen nicht entbehren, daher die Morgenröte dem Zeus das Licht ankündigt, und den andern Unsterblichen B 49. *γ* 2. Daher mit Recht die Drohung des Helios, *μ* 382, den Olympiern sein Licht zu entziehen, als eine diesen schreckliche schon von Nitzsch gedeutet worden ist. — Aber auch Schlaf und Nahrung ist den Göttern notwendig, und selbst im Opfer ist dafür gesorgt. Denn von Zeus heisst es *Ξ* 353, er war vom Schlaf[20]) und Liebe bezwungen und Hermes, den der weite Weg zu Kalypso besonders seiner Unwirtlichkeit wegen verdriesst, *ε* 100 ff., labt sich wie ein ermüdeter menschlicher Wanderer, an Trank und Speise (ib. 95: *doch nachdem er gespeist und satt an Speise geworden.*) Aber während es ein charakteristisches Merkmal der Sterblichen ist, dass sie die Gabe der Demeter essen (*Ν* 322 vgl. *ι* 90; 191) wesshalb sie *ἀλφησταί* brotessend[19]) heissen, sagt Homer von den Göttern *Ε* 341 *essen sie doch nicht Brod und trinken auch funkelnden Wein nicht,* weshalb sie auch kein menschliches Blut haben, sondern

unsterbliches: ib. *und es floss unsterbliches Blut des Gottes, Gottblut wie es ja fliesst in den mächtigen Göttern*, und so setzen auch der Kalypso die Mägde Nektar und Ambrosia vor, während neben ihr Odysseus irdische Speise geniesst ε 194—199. Ganz consequent wird Hymn. Aphrod. 233 der alte Tithonos mit Brod und Ambrosia zugleich genährt.

13 4. Natürlich ist die Existenz der Götter beschlossen im Raum, dessen Schranken sie unterworfen sind. Denn ζ 20, wo von Athene gesagt wird: *wie eines Windes Hauch eilte sie zum Bette des Mädchens*, ist nur die Vorstellung der Unkörperlichkeit eines Traumbilds auf die Göttin übertragen, ohne dass über die wirkliche Leiblichkeit der Göttin etwas ausgesagt werden soll. Die Gebundenheit der Götter an den Raum bringt es mit sich, dass man sich bestimmte Aufenthaltsorte für sie denkt. Hier liegt es nahe, sie wohnhaft in dem Bereiche zu denken, wo sie walten, also den Poseidon im Meere, *N* 21; *O* 58; *Y* 14; λ 253 wie *O* 219. Und zwar kennt man seinen Wohnort bestimmt; da wo an der Mündung des Flusses Krathis in Achaia die später verödete Stadt Aegae liegt, *da ist ihm ein herrlicher Palast am Meeresgrund aus Gold hellschimmernd errichtet, ewig unvergänglich* *N* 21 wie ε 381. So wohnen Ares und Phobos sein Sohn in Thrake *N* 301, eben daselbst auch Boreas und Zephyros, Ψ 200; das Land ist zwar hier nicht namhaft gemacht, ergiebt sich aber aus 229. 230. Ob man aus Ξ 230 schliessen dürfe, dass Hypnos in Lemnos wohne, ist sehr zweifelhaft. — Zweitens denkt man bei den Wohnungen der Götter an die Tempel, in denen ihr Kultus vornehmlich blüht. Auf diese Vorstellung führen Aeusserungen wie *Π* 233: *Gebieter Zeus, Pelasgischer von Dodona, ferne wohnender;* *Γ* 276: *Vater Zeus vom Ida gebietend*; denn nach Θ 48 hat er dort ein τέμενος und einen Altar, vgl. Ω 290. Allein was wir sogleich beibringen werden, macht die Annahme eines beständigen Aufenthalts, eines eigentlichen Wohnens der Götter in ihren Tempeln unmöglich und lässt nur die Vorstellung einer zeitweiligen Einkehr in dieselben, eines vorübergehenden Besuches übrig, wie nach η 81 Athene, welche Scheria verlassen hat, zu Athen in das festgefügte Haus des Erechtheus eingeht, selbstverständlich nicht zu bleibendem Aufenthalt, und wie Aphro-

dite ϑ 363 nach dem Abenteuer mit Ares ihren Tempel zu Paphos in Kypros besucht. Nämlich der Sitz der Götter ist der makedonische oder genauer pierische Berg Olympos; ζ 42 *zum Olymp, wo ja der Götter Sitz ewig unwandelbar ist*[21]). Hier auf diesem Olympos wohnte Zeus und Here, *A* 533; *Θ* 375; *Ξ* 338; hier hat Hephaistos auch sich und den andern Göttern, wenigstens darf man annehmen, den zur Zeusfamilie gehörigen, schöne Wohnungen gebaut, *A* 75; *A* 606; *Σ* 142. Hieher kommen auch die Götter, welche ihre eigentliche Behausung anderwärts haben, wie Poseidon; *O* 160: *Sag ihm, er solle von Schlacht ablassend und Kampf weg ziehn in der Götter Geschlechter oder in die strahlende Meerflut*, vgl. *Φ* 438. Hier sind denn auch die Götter für gewöhnlich versammelt, *Θ* 437, 439. *N* 525. *Ξ* 189. *O* 54. *Y* 142, und sind einander, wenn sie sich besprechen wollen, ohne weiteres zur Hand, *Θ* 200. Und zwar finden sie sich zusammen im Hause des Zeus; *O* 85: *Here kam zu den versammelten unsterblichen Göttern im Palaste des Zeus.* Aber die Götter wohnen nicht blos auf dem Olympos, sondern auch im Himmel, *οὐρανός*[22]). Doch forschen wir lieber nach der Art, auf welche sich der Mensch die der göttlichen Macht und Wirksamkeit durch ihr Gebundensein am Raum gesetzten Schranken wieder aufgehoben denkt.

5. Hier vermitteln ihre von den menschlichen zwar nicht **14** qualitativ verschiedenen aber quantitativ unendlich stärkeren Sinne, und die alle Entfernungen für sie auf ein Geringes reducierende Schnelligkeit ihrer Bewegung, welche der Dichter, wenn auch nur in Bezug auf die Götterrosse, anschaulich macht *E* 770: *so weit der Blick des Spähers auf einer Warte, der über das Meer hinschaut, in die neblige Ferne hinausreicht, so weit reicht ein Sprung der göttlichen Rosse.* Dieser Schnelligkeit aber bedürfen die Götter; denn sie müssen sich mit dem Orte, wo sie sehen oder einwirken wollen, in leibliche Beziehung setzen[23]). Selbst zu den Opfern kommen sie persönlich, bei den Völkern der Sage, wie bei den Äthiopen, Phäaken, sichtbar η 201, bei den übrigen unsichtbar, γ 435. Zwar knüpfen sich an Zeus' Persönlichkeit die ersten Spuren der Vorstellung, welche der Gottheit die Fähigkeit zutraut, eine physische und sinnlich wahrnehmbare

Wirkung auch aus der Ferne[24]) hervorzubringen. Hieher rechnen wir keineswegs die Stellen, in welchen der auf den Ida herabgekommene Zeus den der sonstigen Erzählung nach auf dem Olymp befindlichen Gott, dessen er bedarf, ohne weiteres anredet, als wäre derselbe gleichfalls auf dem Ida gegenwärtig, *Π* 432, 666. *P* 545. Wir finden hier mit den Scholien nur eine zweckmässige Abkürzung der poetischen Erzählung, ein *σιωπώμενον*. Aber zu *O* 242, wo der schwergetroffene Hektor zu sich kommt, *ἐπεί μιν ἔγειρε Διὸς νόος* (ein hier bedeutsamer Ausdruck), bemerkt schon Heyne: *paulo aliter h. l. dictum de recreato Hectore quam alibi de animo audacia et virtute nova inflammato, ut supra ν*, 58: *εἴ καί μιν Ὀλύμπιος αὐτὸς ἐγείροι, et saepe*, wie z. B. *ω* 164: *aber als ihn dann erregte der Sinn des aegisschwingenden Zeus.* *O* 463 reisst er, ohne leiblich anwesend zu sein, dem auf Hektor zielenden Teukros die Bogensehne entzwei; *ξ* 310 sagt, von einem Schiffbruch erzählend, Odysseus: *doch mir gab Zeus selbst den unbändigen Mast des dunkelbugigen Schiffes in die Hände.* Solche Handlungen vollziehen sonst die Götter nur in leiblicher Nähe, wie z. B. *Ψ* 384 Apollon gewiss nicht vom Himmel oder vom Olympos aus dem Diomedes die Peitsche aus der Hand schlägt; vgl. *Υ* 325. 439; wenn wir gleich mit Nitzsch II p. 168 sagen, dass eben nur der Dichter in seiner veranschaulichenden Erzählung die Götter persönlich die Hilfen leisten lässt, welche der Glaube ihrer Gunst zuschrieb. Nur bei der unsichtbaren Wirksamkeit der Götter im Geiste des Menschen, von welcher unten, bedarf die Vorstellung des Vehikels einer leiblichen Nähe nicht; vgl. Nitzsch III p. 63. Die Schlachten aber in der Ilias regieren die Götter niemals aus der Ferne; ja selbst Zeus, der zwar so persönlich wie Ares, Athene und Apollon nie Teil am Kampfe nimmt, begibt sich, als *Λ* 181 Agamemnon der troischen Mauer zu nahen im Begriff ist, mit dem Blitz in der Hand vom Himmel auf den Ida herab, um dem Schauplatz der Begebenheit näher zu sein; *O* 694 stösst er mit gewaltiger Hand den Hektor vorwärts; ib. 179 droht er durch Iris dem Poseidon *entgegen zum Kampfe hieherzukommen*, vgl. 310. *Δ* 167; und wenn die Götter dem Frevelmut und der Gerechtigkeit der Menschen nachforschen wollen,

schauen sie nicht vom Himmel auf die Erde herab, sondern durchwandeln in menschlicher Gestalt die Städte ϱ 485 ff. Aber weil sie mit wenigen Schritten ungeheuere Räume durchmessen, sind sie, wie Telemach von Zeus und Athene meint, gar treffliche Helfer, gar hoch in den Wolken thronend π 263. Denn ihr Ohr vernimmt ja den Ruf der Hilfeflehenden überall, so dass Glaukos in seiner Not nach Sarpedon's Fall sein Gebet zu Apollon mit den Worten beginnt Π 514: *höre mich, Gebieter, der du wohl weilst in Lykiens fettem Gau oder in Troia; du kannst ja überall hören einen bedrängten Mann*, gerade wie Achilleus, als er zum dodonäischen Zeus betet, der doch so ferne wohnt (τηλόθι ναίων), dem Auge des Angerufenen nicht entgeht Π 231. 232; vgl. Β 27. Ja sie hören, wo sie sich immer befinden, auch was nicht unmittelbar zu ihnen gesprochen wird; so Here Θ 198 Hektor's sieghoffende Rede, Thetis den Klageruf um den gefallenen Patroklos Σ 35, Poseidon das prahlerische Frevelwort des Aias δ 505. Letzterer sieht weit von den südöstlichen Solymer-Bergen aus den auf seinem Floss nordwestlich hersteuernden Odysseus ε 283, und wird selbst von Zeus augenblicklich vom Ida her gesehn, als er auf des letzteren Befehl das Schlachtfeld verlassend in die Tiefe taucht Ο 222. Und wenn Zeus im Augenblick eines lebensgefährlichen Speerwurfs dem getroffenen Sohne Sarpedon das Verderben noch abwendet Ε 662, und wenn er unerwartet im Augenblick als Odysseus φ 413 im Begriff ist den Bogen zu spannen, durch ein σῆμα seine Gunst oder Ungunst verrät, so wird sein Blick als ein allgegenwärtiger, auf jedes menschliche Thun und Treiben allwärts gerichteter gedacht, obschon den wörtlichen Ausdruck dieser Vorstellung erst Hesiod hat in den ἔ. κ. ἡμ. 267: *alles erschaut das Auge des Zeus und alles gewahrt es* [25]).

Aber, wie gesagt, einen qualitativ vom menschlichen veschiedenen, also vollkommen unbeschränkten Gebrauch der Sinne vermag sich der in den Grenzen seines Daseins befangene Mensch nicht vorzustellen. Die im Hause des Zephyros schmausenden Winde vernehmen Achilleus' Gebet, dass sie kommen und des Patroklos Scheiterhaufen entflammen möchten, nicht; Iris erst bringt ihnen Kunde davon Ψ 199.

Das Fangnetz, das Hephaistos auf sein Ehebette breitet, ist so fein geschlungen, dass es selbst ein Gott nicht gewahrt *θ* 280; und Helios, der Gott, **ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει,** durchblickt nicht nur die Wolke nicht, mit welcher Zeus sich und seine Gemahlin verhüllt *Ξ* 344, sondern wird auch von dem Frevel, den Odysseus' Gefährten an seinen Rindern verüben, was schon den Alten sehr auffiel, vgl. Ariston. und Porphyr. zu *Γ* 277, erst durch die Nymphe Lampetie unterrichtet *μ* 374.

15 6. Noch weit bedeutsamer ist der Contrast, in welchem der Glaube des homerischen Menschen mit der Wirklichkeit steht, in Absicht auf die Allwissenheit und Allmacht der Götter: Theoretisch heisst es: **θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν** *δ* 379. 468, vgl. Nitzsch Od. Bd. I p. 269[26]). Und so wissen die Götter denn auch wirklich das Geschick voraus. Als Aphrodite die von ihr erzogenen Töchter des Pandareos zur Ehe reif erachtet, verlangt sie diese für ihre Pflegekinder von Zeus; *υ* 74—76: *denn er weiss gar wohl alles Glück und Unglück der sterblichen Menschen.* Wie wir heutzutage sagen: das weiss Gott, so der homerische Mensch: *das weiss Zeus wohl und die andern unsterblichen Götter* *ξ* 119 vgl. *ο* 523. So hat auch Zeus samt den andern Göttern dem Aegisthos warnend sein Schicksal vorausverkündet *α* 37. Poseidon *λ* 249 weiss, dass ihm Tyro binnen Jahresfrist herrliche Kinder, nicht blos überhaupt ein Kind, gebären, so wie, dass Odysseus' Irrsal bei den Phäaken ein Ende haben wird *ε* 288; nicht anders Leukothea (ib. 345). Kirke kann ihm *κ* 490 die Reise zum Hades als seine nächste Bestimmung bezeichnen, wie Athene *ν* 306 vorausverkündigen, was er in seinem Haus angekommen zu dulden haben wird, während sie jedoch den festen Glauben, mit dem sie stets seiner endlichen Rückkehr entgegengesehn, mit Worten menschlicher Zuversicht ausspricht *ν* 339: *aber daran hab ich niemals gezweifelt sondern wusst' es im Sinne, dass du noch heimkehrst.* Thetis weiss durch Zeus (Schol. AD. zu *Α* 417) das Doppelschicksal ihres Sohnes voraus, *Α* 416. *Ι* 410 ff., ja es beruht überhaupt auch die dem Menschen mitgeteilte Sehergabe lediglich auf der Götter Fähigkeit in die Zukunft zu sehn.

Allein höchst naiv contrastiert mit dieser Fähigkeit ihr Nichtwissen von Vorgängen, die sie selbst aufs unmittelbarste und mitunter aufs schmerzlichste berühren. Odysseus furchtbarstes Elend rührt vom Zorne Poseidons wegen der Blendung des Kyklopen her; dieser hört nach vollbrachter That des Sohnes Gebet sogleich ι 536, aber von der That, indem sie geschieht, weiss er nichts. Here's trügerische List in Ξ, mit der sie dem Gemahle so grossen Verdruss bereitet, wäre eine reine Unmöglichkeit, Poseidon könnte *N* 356 den Achäern nicht heimlich beistehn, wenn Zeus allwissend gedacht würde; der Dichter hebt obendrein recht geflissentlich hervor, dass Poseidon, eben weil er gegen Zeus als den älteren und weiseren öffentlich aufzutreten sich scheut, deshalb zu heimlicher Einwirkung auf das Achäer-Heer seine Zuflucht genommen habe. Vgl. Σ 184 ff., wo Iris zu Achilleus sagt: *Here hat mich entsandt, des Zeus erlauchte Gemahlin, und nicht weiss darum der hochthronende Kronide noch sonst ein Unsterblicher*, ferner 404: *und sonst wusste niemand davon, kein Gott und kein sterblicher Mensch.* Indem Zeus der Thetis seinen Zorn über Achilleus' Verfahren gegen Hektors Leichnam Ω 116 mit dem Zusatz verkündet: *ob er vielleicht sich fürchte vor mir und Hektor losgebe*, giebt die Form seiner Rede deutlich zu erkennen, dass er den Erfolg derselben nicht voraus weiss. Here müht sich *A* 540 ff. vergeblich, Zeus' Ratschlüsse zu erspähn; Ares hat *N* 521 keine Ahnung vom Tode seines Sohnes Askalaphos, der ihn so grimmig macht, als er ihn durch Here's boshafte Rede vernimmt *O* 110, ingleichen Poseidon keine von dem ihm ärgerlichen, während er bei den Aethiopen war, hinsichtlich des Odysseus gefassten Beschlusse des Götterrats ε 286, und Kalypso verspricht im Voraus dem Hermes, der ihr den Helden abzufordern kommt, willige Gewähr seines Begehrens ε 87–90. Proteus, der als Gott gedachte Meergreis δ 397, der die Tiefen des Meeres kennt, der dem Menelaos Fahrt und Weite des Wegs und die daheim vorgefallenen Ereignisse zu berichten vermag, hat, während er das Ferne weiss, vom Nächsten keine Ahnung, und erliegt dem Anschlag seiner Tochter δ 388—393, die ihn wie einen Menschen betrügt, ohne dass er vom Truge das Mindeste merkt 452:

und er ahnte gar nicht im Sinne, dass es nur List war. Den Atreussohn kennt er sogleich, fragt aber nichts desto weniger, was sein Begehren sei. Man sieht, was ihm Menelaos zutraut, indem er v. 465 antwortet: *οἶσθα, γέρον κτλ.*, ein Zutrauen des Menschen zum Wissen des Gottes, das sich gleichermassen ausspricht in dem *οἶσθα*, das Achilleus seiner Mutter Thetis auf deren Frage nach der Ursache seiner Trauer erwiedert *A* 362 coll. *Σ* 63, und in jenem, Verwunderung über die Frage des als Gott erkannten Apollon andeutenden *weisst du denn nicht —?*, das der von seiner Ohnmacht wieder erwachende Hektor spricht *O* 248.

16 7. Noch weniger, als ein unbeschränktes Wissen von Geschehenem, kommt den Göttern ein der Arbeit des Nachdenkens überhobenes, unmittelbares Erfinden des besten Rates zu. Von Zeus heisst es *B* 3: *doch er erwog in seinem Sinne, wie er Achilleus ehren wolle,* ferner *Π* 646: *und er erwog gar reiflich im Sinne den Tod des Patroklos und sann —.* Here sagt *Y* 115 zu Poseidon und Athene: *so denket denn ihr nun nach, Poseidaon und Athene, in eurem Sinne, wie das ablaufen soll,* Zeus *X* 174 zu sämtlichen Göttern: *Nun wohlan, ihr Götter, nun macht es euch klar und besinnt euch.* Und wie könnte den Göttern ein unmittelbares Erkennen des Rechten eigen sein, da sie alle nicht einmal frei von schmählicher Bethörung, von der Macht der verderblichen Ate sind: *T* 95. 112 *Zeus aber merkte gar nicht den listigen Anschlag* und Poseidon die Gemahlin seines Bruders ermahnen muss *Y* 133: *Here sei doch nicht unsinnig bös,* ja da Ares von Athene selbst als unverständig geschildert wird, der keine Satzung beachte, *E* 761.

17 8. Dem theoretisch geglaubten *die Götter wissen ja alles* entspricht gleichfalls theoretisch das *die Götter vermögen ja alles* *κ* 306, was ganz bestimmt ausgeführt wird *ξ* 444: *denn der Gott gewährt wohl das eine, lässt aber das andere, was er gerade gerne will in seinem Sinn: er vermag ja doch alles,* und *δ* 236: *aber die Gottheit, Zeus, gibt bald dem bald jenem das Gute wie Schlimme; vermag er doch alles.* Eurykleia's gläubige Zuversicht auf Athene geht *δ* 753 so weit, dass sie behauptet, die Göttin könne den Telemach nicht blos vom Tode sondern sogar aus dem Tode erretten. Aber als

Telemach *γ* 225 ff. einer ihm allzuherrlich dünkenden Verheissung Nestors unter anderen mit den Worten entgegnet: *nein, und hofft' ich es auch, das wird mir nicht, selbst wenn die Götter gerne das wollten,* da weist ihn die Göttin zwar zurecht v. 231: leicht kann ein Gott wenn er will einen Mann auch aus fernen Landen glücklich heimbringen, gesteht aber v. 236 ff. gleichwohl zu, dass von dem allgemeinen Tode auch die Götter selbst einen Liebling nicht erretten können, wenn einmal die *Μοῖρα* Hand an ihn gelegt hat, so wenig als Zeus selbst Geschehenes zu ändern vermag *Ξ* 53. Vgl. Odyseus' vermessenes Wort zu dem Kyklopen *ι* 525 *dass auch der Erderschütterer nicht dein Auge dir heilen sollte.* So bestimmt sich denn jenes **θεοὶ δύνανται ἅπαντα** sofort näher dahin, dass die Macht der Götter keineswegs unumschränkt, wohl aber im Verhältnis zur menschlichen ausserordentlich ist. Darum erklärt Athene dem vor den Folgen des Freiermords, wenn er auch gelinge, bangenden Odysseus, dass ihm unter ihrem Beistande selbst fünfzig Scharen von Menschen nichts würden anhaben können *υ* 49 ff. Hektor stürmt, als er das Thor des achäischen Lagers eingeworfen, so gewaltig vor, dass ihn Niemand aufzuhalten vermöchte ausser die Götter *M* 466. Aber diese besitzen keineswegs alle einerlei Macht, es bestehen unter ihnen in dieser Hinsicht Abstufungen, vermöge deren manche Gottheiten vergleichsweise schwach erscheinen. *H* 455 sagt Zeus zu Poseidon: *Ei, du weitmächtiger Erderschütterer, was sprachst du da! ein anderer Gott würde erschrecken vor solchem Gedanken, der weit schwächer als du wäre mit Faust und mit Mut.* *Y* 105 *heisst es ja doch du (Aeneas) seist Sohn der Zeustochter Aphrodite, doch jener (Achilleus) stammt von geringerer Mutter; denn jene ist Tochter des Zeus, doch diese des Meergreises.* 122 sagt Here: *auf dass er (Achill.) es wisse, wie er ein Liebling der besten Unsterblichen ist, aber jene sind nichtig, die da bisher den Troern den Kampf und Feindseligkeit abwehren.* Man sieht zugleich aus diesen Stellen, dass das Können und Vermögen der Götter nicht blos von ihrer Stellung im Götterstaate, sondern auch von ihrer physischen Stärke abhängig gedacht wird. Aber auch ausserdem sind ihnen vielfach die Hände gebunden.

Wir reden aber jetzt noch nicht von den Schranken, welche Zeus' Wille den übrigen Göttern oder ihm selbst die Moira setzt; denn diese Verhältnisse sind ohne die hier noch nicht möglichen Untersuchungen über die Gestaltung des Götterstaates und über die Moira nicht verständlich; sondern wir erinnern nur an folgendes. Dem Achilleus den Leichnam Hektor's zu stehlen hält Zeus wegen Thetis' Wachsamkeit für unmöglich *Ω* 71; ein furchtbares Schlachtfeld überall zu begehn, vermöchte selbst Ares nicht, *der doch unsterblicher Gott*, und Athene *Υ* 358 ff; Athene's Schild ist selbst dem Donnerkeil ihres Vaters undurchdringlich *Φ* 401, das Schloss, das Hephaistos an Here's Thüre gemacht, von keinem andern Gotte zu eröffnen *Ξ* 168; Poseidon kann, wie sehr er auch zürne, wie Ino sagt, den Odysseus so wenig verderben *ε* 341, als er den Helden, wenn dieser gerade zur Zeit des Einschluckens dort wäre, aus dem Rachen der Charybdis erretten könnte *μ* 107.

18 9. Wir sehen hiemit noch nichts weiter, als was der Dichter von dem den Göttern zustehenden Besitz der Macht im Allgemeinen aussagt. Von dem Wichtigsten, von dem Gebrauche und von der Bethätigung dieser Macht können wir erst reden, wenn uns unsere Untersuchung auf die Bestimmung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt führt. Vor der Hand bleibt nur noch übrig hervorzuheben, wie der Gott in Absicht auf den äusserlichen Vollzug der Machthandlung über menschliche Weise hinausgeht. Hier tritt uns bedeutsam das *leichthin* entgegen, welches so häufig die Handlung des Gottes als solche abgesehn von ihrem Gegenstande charakterisiert [27]). So heisst es von Apollon, wenn er den Hektor aus Achills Händen rettet, *Υ* 444 *doch ihn entrückte Apollon gar leichthin als Gott*, von Poseidon *N* 90: leicht durchschreitend ermunterte er die starken Reihen. Odysseus als angeblicher Fremdling erzählt dem Eumaios *ξ* 348 *doch mir lösten die Fessel gar leicht die Götter selbst* und 357 *mich aber verbargen gar leicht die Götter selbst.* Vgl. die Stellen *π* 198 und 211; *κ* 573; *Ο* 356; endlich *ψ* 185: kein Mensch konnte mein Bette verrücken, *es müsste denn gerade ein Gott hertreten und wenn er wollte leicht es versetzen an andere Stelle.* Anschaulich malt dieses *ῥεῖα* *Υ* 438, wo Athene den

Speer, den Hektor gegen Achilleus geschleudert hat, *nur mit dem Hauch von dem ruhmvollen Achilleus zurückwandte indem sie gar sanft hinhauchte.* Vgl. *Υ* 325, wo Poseidon's Hand den Aeneas über viele Reihen der Helden und Gespanne wegspringen lässt, *N* 60, wo desselben Scepterschlag die Aianten mit Mut erfüllt [vgl. unten §. 43], *ν* 164, wo ein Streich seiner Hand das Phäakenschiff in einen Fels verwandelt. Aber auch hier fehlt, wie überall in dem, was Göttern zugetraut und zugeschrieben wird, die andere Seite nicht: *ists doch unmöglich aller Menschen Geschlecht und Kinder zu retten* sagt Athene zu Ares *O* 140, und Here zu Zeus *Δ* 26 *wie magst du nur vergeblich und ziellos machen die Mühe und den Schweiss, den ich mühvoll geopfert.* Denn unmöglich kann diesen Stellen Beweiskraft darum abgesprochen werden, weil es in der Absicht der Göttinnen liege, zu übertreiben. Denn abgesehen von allem Andern kann der Dichter eine Gottheit unmöglich etwas sagen lassen, was der Vorstellung seiner Volksgenossen von der göttlichen Natur widerspräche.

10. Die zuletzt angeführte Stelle, nach welcher Here **19**
der Arbeit und den Strapazen menschlich unterliegt, führt uns zu den Schranken zurück, welche die Gottheit durch ihre Leiblichkeit an sich selbst hat. Ihre Sinne erheben sie zwar, wie wir sehen, vielfältig über Zeit und Raum; ihr Wissen, obwohl keine Allwissenheit, reicht weit über das menschliche hinaus, und ihre Macht, obwohl auch diese keine Allmacht ist, vermag unendlich viel; ingleichen ist auch ihr Handeln eigentlich kein durch Anstrengung und Mühe sich hindurch arbeitendes, sondern ein leichtes, unmittelbares Wirken.

Finden wir aber das göttliche Wesen in all diesen seinen Eigenschaften innerhalb seiner selbst durch seine Körperlichkeit beschränkt, finden wir es durch dieselbe sogar der Plage und Mühsal unterworfen, so kann uns die Vorstellung nicht befremden, dass sich durch das Medium derselben Leiblichkeit auch Not und Qual von aussen her zur Gottheit Bahn macht, und dieselbe in alle Pein sterblichen Elends herabstürzt. Vergebens hat der menschliche Glaube die Gottheit selig und leichthinlebend genannt *die seligen Götter, die leichthin lebenden, der Sorgen bar* *Ω* 594;

der nämliche Glaube kommt trotz alles Bemühns über die Schranken der Endlichkeit, über die Not des irdischen Lebens nicht hinaus, und es begegnet ihm gleichsam wider Wissen und Willen, dass er in die dem zeitlichen Wesen von ihm entrückte Gottheit doch immer wieder dasselbe setzt, was er am Menschen findet.

20 11. So wenig der göttliche Leib frei von Schmutz ist *Ξ* 170 *und mit Ambrosia reinigte sie (Here) zuerst von allem Schmutz ihren reizenden Leib,* so wenig ist er von Qual frei (der Flussgott Xanthos *Φ* bes. 380 *denn nicht geziemt es, so den unsterblichen Gott der Sterblichen wegen zu plagen*), ebensowenig von Schmerz und Kraftlosigkeit *E* 885: *doch mich (Ares) entführten die raschen Füsse; sonst hätt' ich gar lange dort zu leiden gehabt inmitten der schrecklichen Leichen oder ich wäre am Leben entkräftet durch Hiebe des Schwertes.* Zeus droht mit Schlägen *Θ* 12, mit dem Blitz (ib. 418. 455), der nicht nur Wunden schlagen, sondern den Gott auch unter Blut und Leichen hinstrecken kann (*O* 117). Wie haben es die Götter, umhergeschleudert im Saale, büssen müssen, als der Schlafgott den Kroniden auf Here's Antrieb zu Herakles' Verderben berückt hat *Ξ* 256 f. Jedermann kennt die Bestrafungen des Hephaistos *A* 586, und Here's *O* 18. Aphrodite sagt *E* 361: *allzusehr schmerzt auch die Wunde, die mir der sterbliche Mann geschlagen.* Und womit tröstet sie ihre Mutter Dione? Mit dem Elend, das schon andere Götter von Sterblichen, Ares von Otos und Ephialtes, Here und Aides von Herakles zu leiden hatten (ib. 381—402). Vgl. das Fragment des Panyasis bei Düntzer Fragmente der ep. Poesie der Gr. p. 94: *duldete doch Demeter, es duldete der herrliche Amphigyeeis (Hephästos), duldete auch Poseidon und so auch der Silberbogner Apollon Dienste zu thun dem sterblichen Mann auf Jahresfrist, es duldete auch der starkmutige Ares durch Zwang seines Vaters.* Diomedes verwundet auch den Ares, dass er aufschreit wie neun oder zehn Tausende *E* 858 f.; Lykurgos der Thraker schlägt des Dionysios Ammen und jagt den Gott selber ins Meer (*Ξ* 134 sq.); Poseidon und Apollon werden dem Könige Laomedon dienstbar, und von diesem, noch obendrein mit Androhung schmählicher Misshandlungen, um ihren Lohn be-

trogen *Φ* 442 f. Wie sehr wird nicht auch die selige Ruhe der Götter von den Drohungen Gewaltiger gestört, die sich mit ihnen in die Schranken zu treten vermessen. Idas hebt (*I* 569), nicht blos wie Eurytos zum Wettkampf *ϑ* 225, gegen Apollon den Bogen auf; Otos und Ephialtes drohen den Himmel zu stürmen (*λ* 313 f.), und den hunderthändigen Riesen Briareos, der, von Thetis gerufen, dem Zeus zu Hülfe kommt gegen Here, Poseidon und Athene, müssen, so heisst es ausdrücklich, diese seligen Götter fürchten; *A* 406: *vor ihm bangte sogar den seligen Göttern.*

Noch mehr: die Verhältnisse und Zustände des Götterstaats, unaufhörlicher Hader und Zwist, die Spaltungen und Parteiungen, von denen später die Rede sein muss, wenn die Gliederung des olympischen Reiches zu betrachten ist, erfüllen das Leben der „kummerlosen" Götter mit Leid und Verdruss. Und auch unberührt von diesen, wie schmerzlich klagt Thetis ihren Schwestern (*Σ* 52) und nachher dem Hephaistos (ib. 430 f.) ihres Herzens Bekümmernis, sie wider ihren Willen Gattin des sterblichen Manns und Mutter des im Leben unglücklichen und so frühem Tode verfallenen Sohns (vgl. *A* 413 f.). In ihrer Grotte, von ihren Schwestern umgeben, beweint sie das Geschick desselben, und als sie von Iris in den Olymp zu Zeus gerufen wird, hüllt sie sich in dunkles Trauergewand (*Ω* 85 und 93, 94).

12. So finden wir denn die Gottheit mit Sorge, Kummer und Elend nicht minder behaftet, als die **δειλοὶ βροτοί.** **21**
Valerius Maximus sagt VII, 1, 1 mit vollem Recht: luctus et dolores deorum quoque pectoribus a maximis vatibus assignari videmus [28]). Nun aber drängt sich uns sofort die gewichtigere Frage auf: wenn auch der menschliche Glaube die Gottheit in die von aussen kommende Not der sterblichen Natur hereinzieht, hat er sie sich denn nicht vorzustellen vermocht als frei von sittlicher Gebundenheit, von den Fesseln des Bösen und der Sünde? Er hat es versucht und hat seinen Göttern Heiligkeit zugeschrieben; es kommt darauf an, ob er ihnen dieselbe zu bewahren weiss.

Zwar als **constitutives Element** der Göttlichkeit, so lange diese für sich betrachtet oder nur im Verkehre der Götter untereinander wahrgenommen wird, findet sich Heilig-

keit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnlichen Bewusstsein hindeutete, in welchem die Bibel von der Heiligkeit des wahrhaftigen Gottes spricht. Die göttliche Heiligkeit giebt sich vielmehr in dem, was sie an den Menschen ehren und strafen, kund. So sagt Eumaios ξ 83: *traun nicht lieben die seligen Götter schreckliche Thaten, sondern sie ehren das Recht und gute Thaten der Menschen*; selbst ein Freier äussert ρ 485 *ja die Götter besuchen in Gestalt ausländischer Fremder die Städte und sie erschaun der Menschen Frevel und guten Wandel.* Unrecht und Frevel zu strafen ist so sehr ihres Amtes, dass Laertes ω 351 am Untergange der Freier erkennt, dass die Götter noch sind: *ja, so lebt ihr noch, Götter, im weiten Olympos, wenn wahrhaftig die Freier den frevlen Übermut büssten*, und Zeus dem Volk, das ungerechte Richter in seiner Mitte hegt, eine Sündflut sendet Π 385 *wenn Zeus die wildeste Wasserflut ausgiesst, wenn er dann zornig auf Männer erbost ist, die mit Gewalt im Gericht falsche Urteile fällen und vertreiben das Recht unbekümmert um die Strafaufsicht der Götter.* Dem Achilleus, der oft als Liebling der Götter bezeichnet wird, muss Thetis nachdrücklich der Götter und Zeus' besonderen Zorn verkündigen, dass er in böser Leidenschaft so schnöde Unbarmherzigkeit an Hektor's Leiche verübt Ω 113.

22 13. Gleich an dieser Stelle thut sich ein auffallender Kontrast kund. Die nämliche Erbarmungslosigkeit, von Achilleus an den vom Verderben bedrohten Achäern verübt, denen er trotz aller Genugthuung seinen Zorn gegen Agamemnon nicht opfern will, wie kommt sie in sein Herz? Aïas spricht es aus I 636 (vgl. 600) *dir haben*, sagt er, *unbändigen schlimmen Zorn ins Herz gegeben die Götter, eines einzigen Mägdleins wegen.* Und so erscheinen denn die Götter vermöge der Macht, die sie über das menschliche Gemüt üben, häufig als Versucher und Verführer, wie z. B. Helena δ 261 geradezu sagt: *und ich beseufzte die Thorheit, die Aphrodite mir eingab*, was dem allgemeinen Glauben so wenig widerspricht, dass auch Penelope nicht ihr selbst, sondern göttlichem Antrieb ihre Schuld beimisst: *durch verderbliche Pläne der Götter* ψ 222. Ist doch selbst Oedipus

zur Herrschaft von Theben gekommen und dadurch in seine Sünden geraten *durch verderbliche Pläne der Götter* λ 276. Jede Vorstellung von einer blossen Zulassung der Götter ist fern zu halten; denn Δ 64 ff. schlägt Here vor und Zeus willigt ein, dass Athene sich unter die Troer und Achäer begebe, und erstere zum Bruch des vor Paris' und Menelaos' Zweikampf geschlossenen Vertrags, zum Meineid (vgl. Γ 299) verleite Δ 66: *und zu versuchen, ob etwa die Troer die triumphierenden Achäer zuerst vertragswidrig schädigen*, was nun auch wirklich geschieht. Autolykos, Odysseus' mütterlicher Grossvater, zeichnet sich vor allen Menschen aus durch listige Gaunerkunst und falsches Schwören. Diese Fertigkeit hat ihm Hermes selbst verliehn (τ 396), wie die Götter vielfach den Menschen auch gute Künste verleihn. Man darf dies nicht gleichsam als scherzhafte Wendung hinstellen; denn vom Grossvater hat Odysseus dessen List und Trugfertigkeit geerbt, so dass er von Helena Γ 200 f. bezeichnet wird als *der vielkluge Odysseus, der da übt allerlei Tücken und klugen Rat weiss;* vgl. sein Bekenntnis ι 19 *ich bin O., der durch alle Art Listen männiglich bekannt ist, und mein Ruhm reicht an den Himmel,* auch Ψ 725. ι 422. List galt im Krieg soviel wie Tapferkeit. Trug und Arglist übt ferner Zeus, indem er den Heeresfürsten Agamemnon durch das verderbliche Traumgesicht in den Kampf treibt, in welchem er ihn besiegen lassen will (Β init.), desgleichen Ares, indem er dem Menelaos Kampfesmut eingiebt, um ihn unter Aeneas' Händen fallen zu sehn (Ε 563), so dass nach alle dem Telemach π 194 in der Erkennungsscene nicht Unrecht hat, zu fürchten, ein Gott möge sein Spiel mit ihm treiben, *damit er desto bass in Jammer erseufze.* Und wie teuflisch ist der Betrug, den Athene in Deiphobos' Gestalt mit Hektor spielt in dessen letzter Not, wo sie den arglosen, der den helfenden Bruder neben sich zu sehen glaubt, mit gleisnerischer Schmeichelrede berückt, seinem Verderben entgegen zu gehen (Χ 226—299). Und selbst wo es nicht so hohe Interessen gilt, sondern nur Befriedigung einer persönlichen Feindschaft, ist der Mensch der göttlichen Tücke preisgegeben. Dass Diomedes mit seinem Gespann des Eumelos von Apollon erzogene Rosse (Β 766) nicht überhole, schlägt ihm dieser

boshaft die Peitsche aus der Hand (Ψ 384), gleichwie Athene, damit Odysseus im Wettlauf siege, den Aias ausgleiten und fallen lässt (ib. 774: denn Athene schädigte ihn, βλάψεν γὰρ Ἀθήνη). Auch hat der Mensch nicht die mindeste Scheu, bei den Göttern anzufragen, ob er einen frevelhaften Anschlag, dessen Ruchlosigkeit er wohl kennt, in Ausführung bringen soll. Den Mordplan des Antinoos π 371 ff. widerrät der Freier Amphinomos v. 100 ff. in folgender Weise: *Freunde, ich möchte wohl nicht den Telemach morden, arg ist ja der Mord am Königsgeschlecht; doch lasst uns zuerst der Götter Pläne erfragen. Und heissen das gut die Sprüche des gewaltigen Zeus, dann töt' ich ihn selber und heiss' es die andern auch alle; doch wenn die Götter es wehren, so wollen wir's lassen.* Die Anfrage bei einem Orakel, welche Amphinomos vorschlägt, nimmt es für möglich an, dass die Götter den Mord des vollkommen unschuldigen Telemach, somit eine That billigen, deren moralischer Urheber selbst weiss, wie gottlos sie ist. [29])

23 14. Weiter findet Herodots berühmter Ausspruch *neidisch ist die Gottheit* [30]) schon bei Homer einige Bestätigung. Allerdings gibt es Fälle, wo mehr eine Art gerechten Unwillens der Gottheit über eine menschliche Hybris vorliegt und dies ist in der That meistens der Fall; aber es ist gerade echt menschlich, wenn der Schuldige nicht bei sich die Schuld sucht, sondern eher an eine Missgunst der Götter, wie sonst der Menschen, glaubt. Poseidon neidet den Achäern die Mauer und den Graben, mit denen sie, ohne vorher Hekatomben zu opfern, ihr Lager geschützt haben; deren Ruhm werde sich, fürchtet er, über die ganze Welt verbreiten, während die von ihm und Apollon um Troia gebaute der Vergessenheit anheimfalle *H* 446 f. Derselbe neidet den Phäaken die glücklichen Fahrten, mit denen sie die Fremdlinge gefahrlos zur Heimat bringen (ϑ 565 f. ν 125—187). Als *O* 461 ff. Zeus dem Teukros, um Hektor zu schützen, die Bogensehne zerrissen hat und Teukros in Klagen ausbricht, erkennt sein Bruder Aias hierin sogleich den Neid eines Gottes: v. 473: *ein Gott hats gestört aus Neid gegen die Danaer.* Nicht nur gönnt Apollon dem Menelaos die Waffen des getöteten Euphorbos nicht *P* 71, sondern selbst

dem Kroniden dünkt Hektor's Siegesglück zu gross, wenn er ausser der Rüstung Achill's auch noch dessen Gespann sich erbeutete *P* 450 *ist's nicht genug, dass er die Rüstung hat und rühmt sich noch so.* Sogar sich unter einander gönnen die Götter kein Glück [31]), wie Kalypso *ε* 119 klagt: *schrecklich seid ihr, ihr Götter, und neidvoll über die massen, wenn ihr den Göttinnen eifersüchtig es wehrt mit Männern sich zu einen ganz offen, wenn eine sich schafft einen lieben Genossen*, eine Missgunst, deren Opfer, wie sie im folgenden ausführt, schon Orion und Iasion wurden. — So wird denn auch der Hass der Götter, der Bellerophon am Ende seines Lebens zu Boden drückt, aus dem beständigen Glück zu erklären sein, mit welchem der sieghafte Held eine Gefahr nach der andern bestanden und endlich ein Königreich und hausväterliche Ruhe sich errungen hatte (*Z* 191–205). Ja die Vorstellung der homerischen Menschheit hat den Göttern in den Erinyen gleichsam ein Werkzeug geschaffen, ununterbrochenes Glück, das selbst schuldlos als unnatürlich und ihre Vorrechte beeinträchtigend erscheint, gerade wie Schuld und Sünde zu rächen. Doch davon unten.

15. Ist nun schon der Neid der Götter fähig, sich in 24
Hass zu verwandeln, wie viel weniger wird dieser fehlen, wo die Gottheit persönlich beleidigt worden ist. Aphrodite sagt zu Helene *Γ* 414 *Reize mich nicht, du arge, dass ich nicht im Zorne von dir lasse und so dich hasse als ich jetzt erschrecklich dich liebte, und zwischen beiden traurigen Hass anstifte, zwischen Troern und Danaern, wo du leicht schlimmen Untergang fändest.* Nie vergeben Here und Athene den nach *Δ* 31 ff. unschuldigen Troern das Urteil des Paris (in der späteren Stelle *Ω* 25—30); ja es ist jene, um ihre Rachsucht ersättigen zu können, deren Grösse Zeus in den Worten schildert: *könntest du nur roh aufessen den Priamos und seine Kinder und die andern Troer, dann wäre wohl dein Zorn gesättigt* *Δ* 34 f., sogar die drei ihr liebsten Städte zum Entgelt für Troia zu geben bereit, und motiviert noch obendrein ihr rachedurstiges Begehren nach der Troer Untergang mit dem kleinlich selbstsüchtigen Grunde, dass ja doch die Mühe und der Schweiss nicht vergeblich sein dürfe, die sie zur Versammlung des Griechenheers aufgewendet (ib. 26—28

coll. 57). Vgl. was *H* 27. 31 Apollon von Athene sagt, und was sie *X* 178 ff. selber spricht. Poseidon's ganze Stellung zu Odysseus in der Odyssee ist nicht die einer strafenden, sondern einer rachesüchtigen Gottheit (vgl. *α* 19 f. mit *ε* 377—379). Denn fragen wir den Dichter, warum Poseidon dem Odysseus zürnt, so macht er zum Grunde dieses Zürnens niemals jenes übermütige Wort *ι* 523: *könnt' ich doch nur dich der Seele und des Lebens bar in die Behausung des Aides senden, dass dein Auge dir selbst nicht heilen kann Enosichthon*; er nennt stets nur die Blendung des Kyklopen. So sagt Teiresias *λ* 103: *denn nicht, glaub' ich, wirst du verborgen bleiben dem Erderschütterer, der gegen dich Groll ins Herz gefasst, dass du ihm den lieben Sohn geblendet;* nicht anders Athene *ν* 341: *aber ich mochte ja nicht ankämpfen gegen Poseidon, des Vaters Bruder, der gegen dich Groll in das Herz gefasst hat.* Diese Blendung aber war für Odysseus unvermeidliche Notwehr, durchaus gerechte Selbsthülfe, und für den frevelhaften Unhold wohlverdiente und wenn auch grausame doch nach den Umständen die einzig mögliche Strafe (*ι* 299 ff.), welche unmöglich selbst wieder strafbar sein konnte. Somit hat der andauernde Zorn Poseidon's keine sittliche Berechtigung. Diese hätte der Dichter allerdings diesem Zorne geben können, wenn er denselben nur an jenes Wort geknüpft hätte; aber er hat dies eben nicht gethan. Nicht einmal in den unmittelbar folgenden Versen 526 ff. wird es vom Kyklopen zu einer Anklage des Helden benützt; die von diesem verschuldete Missachtung der göttlichen Majestät Poseidon's an dessen eigener Person bleibt in der Darstellung des Dichters ganz ausser Berechnung.[32]) Dass dessen ungeachtet Zeus und die Götter selbst Athene dem Zorne Poseidon's bis zu einem gewissen Grade Vorschub thun und ihn gewähren lassen, hat ihrerseits darin seinen Grund, dass sie sich gegenseitig die Befugnis auch eines ungerechten Hasses zugestehen, wie denn Zeus nach den oben angeführten Stellen auch dem unberechtigten und nicht etwa durch Paris' Urteil motivierten Hasse der Gattin gegen die Troer nachgiebt. Für den Dichter aber wird jener Zorn das Mittel, um seinen Helden im Unglück zu verherrlichen. Denn dieser leidet nicht als ein Frevler: gleich von Anbeginn und

bevor er einen Gott im Mindesten beleidigt hat, wird ι 37 von Zeus über ihn *νόστος πολυκηδής* verhängt. Nach dem Gesagten muss ich finden, dass Nitzsch in seiner trefflichen Abhandlung über den Zorn des Poseidon Bd. III p. XIV–XXI jenem vermessenen Worte etwas zu viel Folge zuschreibt. Jedenfalls eigne ich mir ganz das Zugeständnis des verehrten Meisters an, „dass das Unheil, das dem Helden widerfährt, mehr in der Gestalt eines schweren Geschicks, denn als verschuldete Rache des gekränkten Gottes hervortritt, und der Hörer darnach mehr an dem Mute, der es besteht, als an der Genugthuung der es bereitenden Gottheit Teil nimmt" (p. XX f.). Wegen eines Opfers, zu dem sie nicht geladen war, sendet Artemis dem Aitoler Oineus den Eber ins Land (*I* 533 f.), und was Laomedon der Troer an Apollon und Poseidon gesündigt, die er um ihren Lohn für die Dienstarbeit betrog, das will letzterer an den Nachkommen rächen, auf dass sie untergehen *schlimm und von Grund aus samt Kindern und ehrbaren Frauen* *Φ* 460.

Nun ist es freilich wahr: die Götter sind auch *στρεπτοί*, versöhnbar (*I* 497), und ihr Beispiel wird dem Achilleus von Phoinix als Motiv zur Versöhnlichkeit vorgehalten. Eine Sühnung Apollon's durch Gutmachen des Verbrochenen, so wie durch Gebet und Opfer ist der Inhalt eines grossen Teils von *Α*. Weil aber der Zorn der homerischen Gottheit nicht sowohl der Sünde, als vielmehr der Person des Menschen gilt, wird derselbe durch Anerkennung und Abthun der Sünde durchaus nicht in jedem Falle gestillt. Es kann die persönlich beleidigte Gottheit den Wert des an ihr begangenen Vergehens nach jedesmaligem Belieben so hoch anschlagen, dass alle vom Menschen dargebotene Genugthuung immer unter diesem Werte bleibt. Belege dafür geben besonders Here und Athene; letztere namentlich versagt dem Gebete der Troerinnen, das sie ihr nebst dem Prachtkleid und einem Gelübde darbringen (Z 286—311), die Gewährung *(so sprach sie betend, doch es versagte Pallas Athene)* und Agamemnon täuscht sich, indem er vor der Abfahrt von Troia ihren schrecklichen Zorn durch Opfer zu versöhnen hofft (*γ* 146 *der Thor, der nicht wusste, dass er nicht ihn gewinnen sollte, denn nicht plötzlich wendet sich der Sinn der ewigen Götter*).

Alle Götter fühlen Mitleid, als Hektor's Leiche von Achilleus so schmählich gemisshandelt wird, und wollen sie durch Apollon ihm stehlen lassen; allein (heisst es, freilich in der unächten Stelle Ω 25) *nimmer gefiel das Here'n noch auch Poseidon, nicht der glanzäugigen Jungfrau, sondern sie beharrten wie anfangs im Hass gegen das heilige Ilios.* Ebenso α 19: *und alle Götter hatten Mitleid ausser Poseidon; der aber zürnte ohn Ende dem gottgleichen Odysseus.* Immer ist also das Mass des persönlichen Grolls auch das Mass ihrer Versöhnbarkeit, so wie sie im Mitleid mit einem unglücklichen Günstling nur ihrer eigenen Liebe zu diesem genug thun, z. B. Zeus X 168 *Weh doch! da seh ich ja mit Augen einen lieben Mann um die Mauer gejagt, da jammert mein liebes Herz um Hektor, der gar viele Schenkelstücke von Rindern mir zu Ehren verbrannte.* Ähnlich Π 431 ff.

25 16. Somit bleiben die Götter auch auf diesem Gebiet im Bereiche gewöhnlicher, menschlicher Natürlichkeit stehen, dem sie denn auch überhaupt in allen Erleidnissen des Gemütes vollständig angehören. Ihre Göttlichkeit überhebt sie der Furcht nicht; die grossartigen Verse Λ 528—530, in welchen Zeus geschildert wird, wie er mit dem versicherungskräftigen Neigen des majestätischen Hauptes den Olymp erschüttert, folgen unmittelbar auf Aeusserungen seiner Besorgnis vor Here, wenn diese von der geleisteten Zusage Kunde bekomme. Von dem durch Lykurgos gescheuchten Dionysos heisst es Z 136: *Thetis umfing an ihrem Busen den zagenden; denn gewaltiges Zittern hatte ihn erfasst ob der Drohung des Mannes*, und bei Skylla's Anblick würde sich auch ein Gott des Grausens nicht erwehren können μ 87. Auch erinnern wir an Kirke's Furcht vor Odysseus κ 296. 323. Wie sehr die Götter der Lust und Lüsternheit erliegen, beweisen die Geschichten in Ξ u. Θ, und wenn P 567 von Athene gesagt wird: *und es freute sich die glanzäugige Göttin Athene, dass er eben zu ihr zu allererst von allen gebetet*, so ist das ganz die Freude einer sich geehrt fühlenden menschlichen Persönlichkeit (während γ 52 *und es freute sich Athene über den verständigen rechtlichen Mann, dass er ihr zuvor den goldenen Pokal gereicht* einen andern Charakter, den der Freude über Peisistratos' sorgfältige Beachtung der θέμιστες,

trägt); — so wie ihr ingleichen auch ein menschliches Ergötzen an den schönen goldbeschlagenen Hörnern des Opfertiers zugetraut wird: γ 437 *Der aber vergoldete dann kunstvoll die Hörner des Rindes, dass der Anblick des Schmuckes die Göttin erfreue*. cf. π 185. ϑ 509: *Das Prachtstück eine Augenweide für Götter.* Verrät sich doch selbst in dem Genusse, den der Gott beim Anblick einer lieblichen Gegend empfinden kann (ε 73 *da hätte sodann auch ein Unsterblicher wenn er gekommen wäre gestaunt ob des Anblicks und sich gefreut in seinem Sinn*) ein Mangel, eine Bedürftigkeit seiner Natur. Naiv in hymn. in Mercur. 130 *da freute sich der herrliche Hermes des heiligen Fleischopfers, denn der Geruch stieg ihm in die Nase, so sehr er auch Gott war.*

17. Wir haben bisher die Natur der Gottheit so viel als möglich für sich, d. h. zwar in vielfältiger Beziehung auf das Nicht-Göttliche, aber doch nicht im Gegensatze zu demselben betrachtet. Wir haben das menschliche Bewusstsein bemüht gefunden, die Gottheit in jeder Beziehung über den Bereich des Menschlichen emporzuheben. Da stellte sich denn jederzeit ein Widerspruch des menschlichen Glaubens von den Göttern mit der Wirklichkeit der im Epos handelnd eingeführten Gottheit heraus. Die Menschen Homer's denken besser von ihren Göttern, als diese sind; so erwartet Agamemnon Δ 166. 235 die Bestrafung des Eidbruchs von demselben Zeus, der ihn herbeigeführt hat 70 ff. — Siehe auch B 80. ff. mit meiner Anmerkung. Die göttliche Natur ist der Vorstellung, die sich der Mensch von ihr bildet, durchaus nicht angemessen, oder es ist vielmehr die Vorstellung trotz ihres Bemühens im Denken der Gottheit sich selbst vom Irdischen zu entkleiden, unmittelbar und *eodem actu* wieder irdische, menschliche Vorstellung. Die Sehnsucht, das Bedürfnis des Menschen nach einer Gottheit, die nicht Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch ist, reicht weiter, als sein Vermögen, diesem Bedürfnis Befriedigung zu schaffen. Und doch rastet diese Sehnsucht nicht; die Menscheit wäre nicht göttlichen Geschlechts, wenn sie sich mit einer Gottheit lediglich menschlichen Geschlechts begnügte. Etwas muss der Gottheit eigen sein, wodurch sie sich nicht bloss dem Grade nach, nicht bloss dann und wann, sondern qualitativ und jederzeit vom Men- 26

schen unterscheidet. Dieses entscheidende Etwas, diese wesentlich den Gott vom Menschen trennende Bestimmtheit kann der Mensch nur da finden, wo er sich selbst ein Ziel gesetzt sieht, über welches mit der Vorstellung hinauszugehen ihm unmöglich ist, ohne etwas qualitativ Anderes, denn er selbst ist, zu schaffen. Dieses Ziel ist der leibliche Tod. Das menschliche Bewusstsein kann sich eine minder hinfällige, minder leidende, minder unsittliche, aber, ohne die Gottheit selbst aufzugeben, nimmermehr nur eine minder sterbliche, etwa bloss länger lebende Gottheit vorstellen. Jenseits der Sterblichkeit liegt sogleich die Unsterblichkeit, und, da das eigentliche Selbst des homerischen Menschen, das er im Tode verliert, der Leib ist, die leibliche Unsterblichkeit. Und dass diese es ist, welche den homerischen Gott zum Gotte macht, dass derselbe ein „*ἀθάνατος ἄνθρωπος*“ ist, werden wir nachzuweisen im Stande sein [33]).

27 18. Homer, der bei der Wahl seiner Beiwörter am Gegenstande stets das am meisten bezeichnende, am stärksten individualisierende Moment herausgreift, nennt die Götter nicht nur von ihrem Aufenthalt *ἐπουράνιοι*, *Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες* (Gegensatz: *ἐπιχθόνιοι, χαμαὶ ἐρχόμενοι ἄνθρωποι*) oder von ihrer Lebensweise *μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες, ἀκηδέες* (Gegensatz: *ὀιζυροί, δειλοὶ βροτοί*), sondern auch äusserst häufig *αἰὲν ἐόντες, ἀειγενέται, οὔτοι μόρσιμοι, ἀθάνατοι καὶ ἀγήρaοι*, die Menschen dagegen *καταθνητοί, βροτοί*, auch *θνητοὶ βροτοί*, so dass *βροτός*, so viel als *πάλαι πεπρωμένος αἴσῃ*, förmliches Substantivum für *ἄνθρωπος* wird, und *ζωοὶ βροτοί* lebendige Menschen heissen im Gegensatze der bloss abgebildeten [34]).

28 19. Ist demnach der Mensch darin Mensch, dass er sterblich ist, so wird er unmittelbar zum Gott werden, sobald er Unsterblichkeit empfängt. Dies sehen wir an Odysseus. Ohne erst durch den Tod hindurchgehen, ohne in seiner sittlichen Natur irgend eine Umwandlung erleiden zu müssen, wäre er, wie er eben leibt und lebt, auf der Stelle ein Gott, wenn er seinem Leibe (durch den Genuss der Ambrosia, wie wir sehen werden) von Kalypso ewige Dauer und Jugend geben liesse (*ε* 135. 209). Minder beweisend, jedoch analog ist die Verheissung, die nach *δ* 561 f. dem Menelaos wird,

dass er nicht in Argos sterben, sondern als Eidam des Zeus in das elysische Gefilde versetzt werden solle: denn dessen Bewohner werden, wenn sie schon ein göttergleiches Leben führen, v. 565 noch **Menschen** genannt (auch ist nicht vom Genuss der Ambrosia die Rede). Aber das Beispiel einer an einem Menschen wirklich vollzogenen Erhebung zur Gottheit haben wir an Leukothea, von welcher es heisst: *ε* 344 *die vordem war eine sprechende Sterbliche, jetzt aber in den Fluten des Meeres durch Götter der Ehre teilhaft ist,*[35]), und welche wir mit ihrer Erhebung zur Göttin zugleich mit allen Vorrechten göttlicher Macht und Wirksamkeit ausgestattet sehn. Auch an den von Eos geraubten Kleitos (*ο* 250) und an Ganymedes muss erinnert werden (*Υ* 234 f. Hymn. Aphrod. 215), wenn auch deren Persönlichkeit nirgends bei Homer bestimmt als eine göttliche hervortritt. Von Herakles und den Dioskuren, von denen wegen ihrer wenigstens halben Unsterblichkeit *λ* 304 gesagt wird: *und Ehre haben sie erlangt gleich Göttern*, wird am Schlusse des letzten Abschnitts die Rede sein.

20. Wird nun der Mensch durch Mitteilung der Unsterblichkeit zum Gott, so muss der Gott, wenn er seine Unsterblichkeit aufgiebt, sich selbst und sein innerstes Wesen aufgeben. Darum bindet der Eid bei der Styx die Götter unauflöslich. Denn der Schwörende erkennt dasjenige, bei dem er schwört, als eine Macht an, der er sich, wenn er den Eid bricht, ergiebt. Nun ist die Styx ein Fluss und Repräsentant des Totenreichs, und der bei ihr schwörende Gott will, falls er eidbrüchig würde, der Macht des Todes verfallen, das heisst seiner Gottheit verlustig sein. Vgl. **Nitzsch** II p. 30[36]). Heisst nun aber dem Tod anheimfallen so viel als aufhören ein Gott zu sein, so ist die leibliche Unsterblichkeit das wesentliche Element des Göttlichen. **29**

21. Weil aber die unsterblichen Götter nicht von Ewigkeit sind, sondern einmal in die Welt hereingeboren wurden, so kann ihre Unsterblichkeit nur als zeitliche Fortdauer einer unzerstörbaren, unverwüstlichen Leiblichkeit gefasst werden, und erfordert zu ihrer vollkommenen Verwirklichung notwendig ewige Jugendlichkeit. Daher ist es Hebe, die Jugend selbst, welche den Göttern den Trank der Unsterblichkeit **30**

reicht (*Δ* 2) und dem zum Olymp emporgeführten Herakles vermählt wird, *λ* 603; vgl. Nitzsch III p. 346. Das Nichtige einer leeren, das nackte Sein bewahrenden Unsterblichkeit hat das griechische Volk in der nachhomerischen Mythe von Tithonos ausgesprochen (Hymn. Aphrod. 219 ff.). Es kommt also darauf an, dass der Leib erhalten werde, wie er ist (anders Cic. d. rep. 3, 28. 40. 29); Odysseus' Leib braucht z. B. nicht erst von gröberen, irdischen Substanzen gereinigt zu werden; es würde höchstens in ihm durch das Essen der Ambrosia eine Verwandlung des Blutes in den *ἰχώρ* vorgehn[37]) vgl. *E* 341 sq.; doch ist davon nirgends die Rede. Hieraus erklärt sich, dass Alles, was den Göttern angehört, unsterblich ist, wie sie selbst; es darf ihm zu diesem Behufe nur seine Dauer erhalten, nicht irgend eine besondere, irdischen Dingen nicht zukommende Qualität erteilt werden, wiewohl sichs von selber versteht, dass alles göttliche Werk oder Besitztum an Schönheit und Trefflichkeit das menschliche übertrifft. Die Beiwörter *ἀθάνατος, ἀμβρόσιος,* welches letztere Wort erst im Hymn. auf Herm. 230 von Personen gebraucht wird, erklären sich somit von selbst durch das neben ihnen und statt ihrer gebrauchte *ἄφθιτος*. Genannt aber werden unsterblich ausser den Gliedern (das Haupt und die Haare des Zeus, *Α* 529, die Locken Here's, *Ξ* 176) und Werken der Götter (Kalypso's Gewebe, *κ* 222) ihre Kleider (*ἄμβροτα εἵματα* Kalypso's *η* 260, der Nereiden *ω* 59 vgl. *Π* 670, *ἀμβροτον ἑανὸν* Here's *Ξ* 178, der Artemis *Φ* 507, *ἀμβρ. κρήδεμνον* Ino's *ε* 346, die *πέδιλα α* 97. *ε* 45. *Ω* 341), ihre Wohnungen (*N* 22. *Σ* 370. *δ* 79), ihr Geräte (*E* 722. *Θ* 434) und ihr Salböl (*Ξ* 171. *ϑ* 365). Unsterblich und ewig jung sind, ihrer Abkunft von Boreas und der Harpyie Podarge wegen, auch die Rosse Achills, *Π* 149—154. 867. *P* 77. *Ψ* 277, und aus gleichem Grunde wohl auch, wenn schon es nicht ausdrücklich gesagt wird, Adrasts Areion *Ψ* 347.

31 22. Wenn aber die Unsterblichkeit der homerischen Götter nichts anders als zeitliche Fortdauer ihrer Leiblichkeit ist, so ist für den Menschen hiemit die Nötigung vorhanden, sich dieselbe ernährt und unterhalten zu denken von aussen her, durch den Genuss von Nektar und Ambrosia.

Dieser Genuss ist es, der den Menschen unsterblich machen würde, wenn er ihm gestattet wäre; denn Odysseus, der die Unsterblichkeit ausschlägt, geniesst bei Kalypso nur irdische Speise, während die Göttin selbst sich mit der Götterspeise nährt, die sie auch dem Hermes vorsetzt *ε* 93. 199 vgl. *E* 341. Die Existenz dieser Ambrosia wird einfach vorausgesetzt; es wird nicht gefragt noch gesagt, woher sie kommt; nur in *μ* 63 bringen Tauben dem Zeus Ambrosia; in *E* 777 lässt zum Futter für die Rosse der Here der Flussgott Ambrosia spriessen, was freilich mehr folgerichtig als poetisch ist: *ἀμβρόσιον εἶδαρ* 369 *N* 35. — Es ist nemlich hier ein Stück ältesten indogermanischen Glaubens [37]) erhalten, von dem freilich bei Homer keine Kenntnis mehr sich findet, zumal gerade dieses Mythologem sich eigentümlich entwickelt hat.

Und dennoch ist bemerkenswert, wie bei gewissen Opfern mit Zähigkeit an dem alten Trank, von Honig, Milch, Wasser, festgehalten wurde, besonders bei den an chthonische Gottheiten, Erinyen, Nymphen, Musen (ursprünglich Quellnymphen!), insbesondere bei Totenopfern *Ψ* 170. *ω* 67. *λ* 27; wie denn Honig als Speise der Götter galt, wie Zeus damit genährt wurde, ja wie sogar der Mythus vom Wunderbaume aus dem indisch-baktrischen und germanischen sich wieder findet (Nonn. 26, 183). Anderes der Art, auch über die Wunderpflanze *E* 777, möge man in Bergk's interessanter Ausführung (Fleckeisen N. Jbb. 81 pg. 382—89) nachlesen. Wir entnehmen aus solchem alten populären Brauch die Berechtigung, unter Ambrosia wie unter Nektar zunächst einen besonders gearteten Trank zu verstehen, wie das auch die bildende Kunst gethan hat. Nektar hat dabei mehr die Natur eines Spezialnamens.

Nebenbei ist auch daran zu erinnern, dass die Götter eine Speise auch mit und in dem menschlichen Opfer geniessen. Denn die Anschauung, dass die Götter aus dem dargebotenen Opfer, das sie verzehren, neue Lebenskraft schöpfen, liegt nicht nur den akkadischen Zaubersprüchen zu Grunde (Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer pg. 49), sondern durchzieht die indogermanische Religion.

Ambrosia nun ist wie der indische Soma (von su zeugen)

1) lebenerweckend; daher wird das neugeborene Götterkind im Hymn. in Apoll. Del. 127 seiner selbst und seiner Gottheit unmittelbar durch deren Genuss (obwohl sie hier als Speise erscheint) sich bewusst.

„Themis bot Nektar und liebliche Ambrosia den unsterblichen Lippen; es freute sich Leto, dass sie den bogenführenden starken Sohn geboren. Aber nachdem du, Phöbos, verzehrt die unsterbliche Speise, nicht mehr hielten dich da die goldenen Wickelbänder, den zappelnden, nicht mehr hinderte dich das Gebinde, es lösten sich alle die Fesseln, und sofort sprach zu den Göttinnen Phöbos Apollon“ u. s. f. 2) ist Ambrosia lebenerhaltend, da sie täglich von den Göttern genossen wird; daher auch der momentane Genuss den fastenden Achilleus erhält *Τ* 353 (der beständige würde zweifelsohne ihn unsterblich machen), daher wird auch durch Salben mit Ambrosia Reinheit des göttlichen Leibs der Hera *Ξ* 170, dann die Frische des menschlichen Leichnams, Patroklos *Τ* 38 und Sarpedon *Π* 680, erhalten (bei letzterem könnte jedoch seine ursprüngliche Divinität als Gott der Lykier durchschimmern). Dass in *δ* 445 die stark duftende Ambrosia (*νεκτάρεος* *Γ* 385. *Σ* 25) auch als Präservativ gegen den Robbengeruch dient, darf in jener Zauberszene nicht überraschen. — Aber, später freilich d. h. im Volksglauben, begeistert der Trank auch, dies wird dem Honig zugeschrieben, daher *μέλισσαι* weissagende Frauen; dazu noch das Wunderkraut (Bergk a. O. 383. 388). Vgl. Hymn. in Mercur. 560 ff. Vom begeisternden Soma und zugleich vom begeisterten Gott Soma ist im griech. Dionysos noch eine Spur vorhanden (Preller 1, 587). 3) Ambrosia bewirkt Unsterblichkeit. Dies ist trotz Bergk a. O. 377 ausser allem Zweifel. Der regelmässige Genuss der Ambrosia hat es bewirkt, dass hernach auch ohne Fortgenuss der einmal vergöttlichte Leib unsterblich bleibt; dies haftet ihm an wie ein Attribut, wie der Liebreiz der Aphrodite *Ξ* 214 oder wie die Zauberkraft des Einschläferns und Erweckens dem Hermes *Ω* 313. *ε* 47. — Hebe endlich, welche den Unsterblichkeitstrank kredenzt, ist selbst gleichsam dessen Personifikation, wie der indische Gott Soma des Somatrankes (Asmus I 220).

So ist denn Ambrosia zunächst sprachlich ein substanti-

viertes Adjektiv fem. der Art, wie sie Ameis Anh. α 97 bespricht, dem Sinne nach aber etwas das Unsterblichkeit vermittelt oder den Unsterblichen eigen zugehört (vgl. ἀμβρόσιος in Lexic., gerade wie in Sskr. das neutr. amritam 1) = amritatva Unsterblichkeit, 2) essence immortelle, principe immortel, als Stoff = Soma, Unsterblichkeitstrank; Bergaigne I 193); sachlich also 1) Göttertrank, 2) Götterspeise (ja sogar ihren Pferden als Futter, wobei freilich eine alte Tradition, ἀείζωον etc., durchschimmert), 3) was Göttern eignet. Aber unverkennbar ist der griechische Gebrauch dieses fremdgewordenen Begriffs nicht mehr consequent, was auch der Sprachgebrauch des Nektar (z. B. bei Alkman Frgm. 97 = Speise) zeigt. Ueber diese übrigens alte Gleichstellung und besonders über den inneren Grund, dass die Naturreligion nur unvollkommen die göttliche Individuation erreicht, s. Asmus i. g. R. I 210. 201 ff.

23. So hätten wir denn die Götter unsterblich, aber 32
das Princip und die Quelle ihrer Unsterblichkeit ausser ihnen gefunden, so dass ihnen eine vollständige Allgenugsamkeit, ein reines Beruhen auf sich selbst sogar in dieser Hinsicht nicht eigen ist. Wir erkennen hieraus wiederum aufs deutlichste, wie unmöglich es dem seine Götter aus sich selbst schaffenden Menschen wird, über seine eigene Natur vollständig und qualitativ hinauszugehn. Er muss, wenn er eine Gottheit haben will, die Schranke, welche ihm selbst durch den Tod gesetzt ist, aufheben; aber auch durch Aufhebung derselben hat er erst ein Nicht-Sterbliches, kein innerlichst und durch sich selbst Unsterbliches gewonnen. Dieses Nichtsterbliche erscheint ihm in seiner vom Tode befreiten Existenz sofort wieder eben so bedingt, wie er sich, so lange er lebt, in der seinigen; es darf daher die Bedingung dieser Nicht-Sterblichkeit nur auch ihm zu Teil, er darf nur zum Genusse der ausser ihm vorhandenen Unsterblichkeit zugelassen werden, und er ist sofort dasselbe, was sein Gött ist. Ja es ist sogar diese Freiheit vom Tode kein unbedingt und in jedem Falle wünschenswertes Glück; denn Odysseus zieht die Rückkehr in seine Familie, in Haus und Hof dieser ihn seiner menschlichen Verhältnisse beraubenden Unsterblichkeit vor. Denn dass Odysseus die Unsterblichkeit

nicht verschmähe, sondern Kalypso's Zusage für eitel halte, besagt der hiefür citierte Vers η 258: *doch sie vermochte mir nie das Herz in der Brust zu bereden* gewiss nicht. Odysseus sagt: sie konnte mich nicht bereden, zu thun, mir gefallen zu lassen, was sie wollte; vgl. z. B. *X* 78; α 43. ι 500 etc. Die leibliche Fortdauer, die ihn von den Schrecken des Todes befreit, ist nicht einladend genug, ihn innerlich von den Verhältnissen zu lösen, in welchen er die einzige Gewähr eines wünschenswerten Glückes hat. Somit wird das Einzige, was der Gott vor dem Menschen absolut voraus hat, das, worin das eigentliche Wesen seiner Göttlichkeit ruht, unter Umständen wertlos. Gleichwohl knüpfen sich an das Moment der Unsterblichkeit, als an das erste wahrhaftig dem Gottesbegriff gemässe, Berechtigungen, welche die Wichtigkeit dieses schwachen Abglanzes von Wahrheit ins Licht zu stellen geeignet sind.

33 24. Indem nämlich das menschliche Bewusstsein in dieser Vorstellung von der leiblichen Unsterblichkeit seiner Götter über die Schranken irdischer Hinfälligkeit absolut hinausgegangen ist, hat es eine Grundlage des Zutrauens zu seiner Götterwelt gewonnen, welchem gemäss es sich von ihnen in aller und jeder Beziehung beherrscht weiss. In der Unsterblichkeit des Gottes liegt sein Wert und seine Würde; mit der Vorstellung von dieser ist unmittelbar auch die der Macht verknüpft, die ihm das Endliche, dem Tode Verfallene, sich gegenüber eingeräumt denkt. Dieses Bewusstsein, dass der Gott eben kraft seiner Unsterblichkeit ein das menschliche weit übertreffendes Können und Vermögen besitzt, findet sich bei dem Dichter auch deutlich ausgesprochen; z. B. *T* 21 *liebe Mutter, die Waffen hat der Gott geschaffen, wie ziemlich Werke Unsterblicher sind die nie ein Sterblicher fertigt* und besonders anschaulich Ψ 276 *wisst ihr ja doch, wie an Tüchtigkeit meine Rosse voraus sind, denn unsterblich sind sie; P* 76 *die (Rosse Achills) aber sind gar schwer für sterbliche Männer zu bändigen oder damit zu fahren, ausser für Achilleus den Sohn der unsterblichen Mutter;* ψ 81 *liebe Amme, gar schwer sind dir der ewigen Götter Gedanken auszuspähen, so sehr du auch Wissen besitzest.* Weil aber die übermenschliche Macht der Götter doch eine Sphäre

haben muss, in der sie sich wahrhaft bethätigen kann, so wird sie sofort als eine Macht über die **Natur** und den **Menschen** gedacht. Dieser weiss sich mit allem was er sieht und hat, mit all seinem Denken und Thun innerhalb des Bereiches derselben, und findet somit seine ganze Welt in jeder Hinsicht und nach allen Richtungen von ihr beherrscht und durchwaltet.

25. Es zeigt sich aber die Erhabenheit göttlicher Macht 34
über die menschliche vornehmlich in ihrer Herrschaft über die Natur. Zwar sind die Götter nicht die Schöpfer der Natur und der Menschenwelt; Zeus ist nicht wie bei Verg. Aen. XII, 829 hominum rerumque repertor; die Frage, woher die Welt sei, berührt der Dichter so wenig, als er irgendwo eine bestimmte Vorstellung über den Ursprung des Menschengeschlechts äussert (in η 205 ist ein ausnahmsweiser Vorzug vor gewöhnlichen Menschen bezeichnet). Gleichwohl wird die Macht der Götter über die unvernünftigen Geschöpfe und über die leblose Welt gedacht als eine von diesen empfundene und anerkannte. Die Tierwelt kennt sie und huldigt ihnen, das Element verrät ein Gefühl ihrer Nähe. Telemach π 160 sieht die Göttin Athene nicht, *aber Odysseus und die Hunde sahen sie und die belleten nicht, nein knurrend flohen sie seitwärts aus dem Gehöfte hinaus.* In Bezug auf Poseidon heisst es: *und er fuhr davon über die Wogen; es spielten darob die Riesenfische allwärts aus ihrem Gehege, sie kannten gar wohl den Gebieter, mit Freuden that sich die See auf.* Dasselbe Meer gerät in Regung und Aufruhr, wenn ihr Gebieter in mächtiger Handlung begriffen ist, so dass es, als Ξ 389 Poseidon und Hektor furchtbaren Kampf zwischen den Heeren hervorrufen, seine Wogen an die Küste schleudert, gleichwie, als Φ 387 die Götter selbst auf einander losstürzen, die weite Erde kracht, und der grosse Himmel dröhnt. Allbekannt ist die Erschütterung des Olympos, welche Zeus durch das Neigen seines königlichen Hauptes bewirkt. Von dieser Stellung der Götter zur Natur aus werden manche Verbindungen des *ἱερός* mit Substantiven begreiflich. *Ἱερά* werden nämlich nicht blos nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche Dinge genannt, die den Göttern von den Menschen förmlich geweiht sind, wie Städte und Orte, auch nicht blos

Dinge, welche die Träger sind sittlicher, dem Schutz der Götter unterstellter Verhältnisse, wie Σ 504 der **ἱερὸς κύκλος** der Richter, **Ρ** 464 der Wagenstuhl **δίφρος**, als Stätte der heiligen Genossenschaft des Kämpfers und des Wagenlenkers, sondern es heissen auch solche Dinge **ἱερά**, die man sich als unmittelbares und ursprüngliches Eigentum der Götter denkt, von welchem sie den Menschen auch mitteilen. Dergleichen sind das **ἱερὸν ἄλφιτον Λ** 631, das heilige Gerstenmehl, der **ἱερὸς ἰχθύς Π** 407, der nicht, wie ein Haustier, den Menschen, sondern den Göttern gehört, die **ἱεραὶ βῆσσαι κ** 275, die unangebauten Waldgründe, die kein Mensch besitzt, und welchen die **ἱεροὶ ποταμοί** in der verdächtigen Stelle ib. 351 entsprechen, wenn hier nicht etwa wie **Λ** 726 bei dem **ἱερὸς ῥόος Ἀλφειοῖο** speciell an die Flussgötter als Inhaber der Flüsse gedacht werden muss, und daher hier die Grundbedeutung stark, kräftig vorliegt, wie in manch anderen Fällen. Mit diesem **ἱερὸς** ist zwar nicht **δῖος** herrlich, erlaucht, wohl aber **θεῖος** zu vergleichen, welches, wie divinus, teils gottartige, ungewöhnliche, gleichsam übernatürliche Trefflichkeit bezeichnet, z. B. in **θεῖος χορός θ** 264, teils den göttlichen Ursprung einer Gabe oder Begabung ausdrückt; so heisst das Salz **θεῖον. Γ** 214, so der Sänger **θεῖος** in der für dieses Wort klassischen Stelle **θ** 43: *und rufet den göttlichen Sänger Demodokos, denn ihm hat ja ein Gott die Sangesgabe verliehen.*

35 26. Doch zurück. Bei diesem Verhältnis der Götter zur Natur, mit welcher sie als mit ihrem Eigentume schalten, ist dem homerischen Menschen das Wunder nicht auffallend, das eine Gottheit wirkt. Darum braucht der Dichter für sein Epos die Wunder nicht als phantastisch erkünstelten Zierrat, sondern ganz unbefangen und ohne dass er damit etwas Besonderes zu thun glaubt. Das Uebernatürliche, von der Gottheit gewirkt, tritt nicht etwa in schnellen Kontrast mit dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, sondern fügt sich demselben als natürlich ein. Darum lässt auch der Dichter nur selten, z. B. **Υ** 344 vgl. **Ε** 516 von Seiten der Menschen Verwunderung über geschehene Wunder laut werden; die grössten ereignen sich, ohne dass er eines Staunens der Beteiligten gedenkt; vgl. **Ο** 355 ff. **Τ** 407. — Um nunmehr Ein-

zelnes zu geben, so finden wir, dass die Gottheit (denn Götter vermögen ja alles) Naturprocesse sowohl beschleunigt als aufhält und hemmt, jenes in den wunderbar schnellen Heilungen, die Apollon *E* 447 durch Leto und Artemis an Aeneas, *O* 262 f. an Hektor vollzieht, und in dem plötzlichen Emporspriessenlassen von Ambrosia *E* 777 für Heres Rosse, und von blumigen Kräutern, das zur Bereitung eines Lagers für Zeus und Here durch die Erde geschieht, *Ξ* 347; dieses in der wunderbaren Bewahrung der Leiche Hektors vor Verwesung (*Ω* 414 coll. 422), und in der Verzögerung des Sonnenaufgangs, den *ψ* 243 Athene bewirkt, *die Nacht hielt sie am äussersten Rande gar lange, die goldthronende Eos hinwieder bannte sie fest am Okeanos*, vgl. 345, während Here *Σ* 239 den Helios wider seinen Willen hinabschickt zu des Okeanos Fluten, in welchen beiden Stellen, in jeder auf andere Weise, eine Beherrschung des Naturlaufs sich ausspricht, die nicht etwa blos durch ein gütliches Benehmen mit den der Gestirne waltenden Gottheiten vermittelt gedacht wird. — Ingleichen bringen die Götter, wenn sie wollen, atmosphärische Erscheinungen hervor, Zeus zur Ehre seines Sohnes Sarpedon, damit dessen Fall ein Wunder begleite, einen Blutregen *Π* 459, und als er gefallen, verderbliche Nacht, *damit um seinen lieben Sohn des Kampfes verderbliche Mühe entstehe* *Π* 567; Ares hüllt als Beistand der Troer zum Schrecken der Achäer das Kampfgetümmel in Nacht (*E* 506). Diese wird herbeigeführt durch Nebel (*P* 269 coll. 366 f.) und Gewölk (ib. 594 coll. 644), und verbreitet solche Schauer, dass Aias an letzterer Stelle vor Allem um Wiederkehr des Tageslichtes fleht, und dann gerne zu Grunde gehn will (647: *im Tagesschein magst du mich verderben, da es ja so dir beliebt*). Als Achill, um die Troer wenigstens durch seinen Anblick aus der Ferne zu schrecken, am Graben sich zeigt, hüllt Athene sein Haupt in eine feurige Flammen strahlende Wolke (*Σ* 205); Here breitet Nebel vor die flüchtigen Troer, sie aufzuhalten (*Φ* 6), und Poseidon umzieht Achilleus' Augen mit Finsternis, um Aeneas vor ihm zu retten (*Υ* 321 cf. 341). Eine Wolke haben die Götter immer zur Hand, wenn sie sich oder Anderes verbergen wollen (*E* 23. *Υ* 150. *η* 15. *ν* 189. *ψ* 372); eine Wolke führt Apollon

vom Himmel zur Erde nieder, um Hektors Leiche vor den Sonnenstrahlen zu schützen (Ψ 189). Aber es ist auch dem Scheine nach die Sonne vom Himmel verschwunden und unselige Nacht ausgebreitet, als Athene zur Vorbedeutung des nahenden Todes den Freiern die Sinne verwirrt (χ 298), die Wände blutig erscheinen lässt und Haus und Hof mit Gespenstern (*εἰδώλοις*) füllt, υ 345—357; ähnlich sind die grausenerregenden portenta an den geschlachteten Sonnenrindern μ 364 ff. Ein *εἴδωλον* schafft sie denn auch und begabt es mit Sprache für Penelope zum tröstlichen Traumbild δ 796, wie Apollon, um Troer und Achäer zu äffen (*E* 449), ein dem Aeneas gleichendes Trugbild bereitet.

36 27. Aber es erweist sich die Macht des Göttlichen nicht blos an der unorganischen Natur, oder, wie bei den Heilungen, an einzelnen Teilen des Organismus, sondern sie beherrscht diesen ganz bis zu übernatürlicher Verschönung, Verjüngung, ja sogar gänzlicher Umbildung wenigstens der äusseren Gestalt. An Penelope zwar wird die Verschönung σ 192 auf äusserliche Weise vollzogen, indem ihr die Göttin selbst *mit ambrosischer Schönheit das Antlitz schönte, wie eben die stirnbandtragende Kythereia selbst;* auch in dem *unsägliche Anmut ergoss sie ihm über Haupt und die Schultern* (z. B. ϑ 19. ζ 235. ϱ 63) deutet der Audsruck auf ein den Organismus nicht berührendes Anbilden der Anmut von aussen her; dass aber das die Verschönungen immer und auch Laertes' Verjüngung begleitende Schaffen der Gottheit, dass der Mensch stattlicher und völliger erscheine (ζ 230. ϑ 20. σ 195. ω 369), nicht als ein an den Augen der andern Menschen gewirktes Wunder, als ein diesen vorgespiegeltes Blendwerk gedacht werde, geht aus dem *sie verlieh die Fülle der Glieder dem Hirten der Mannen* hervor, was wir σ 70 und ω 368 finden. Auf ein wirkliches Verwandeln des äusseren Ansehens deutet ferner das *und vom Haupt liess sie ihm wallen wolliges Haar* ζ 230. ψ 157, so wie sich ingleichen, was man einem Gott in dieser Beziehung wenigstens zutraut, ausgesprochen findet *I* 445 *und sollte ein Gott selbst mir versprechen das Alter mir abzuschaben und mich zum blühenden Jüngling zu machen.* Das Alter ist hier wie eine Art Schimmelüberzug betrachtet[38]). Am vollendet-

sten aber gibt sich die Vorstellung einer völligen Umwandlung der Gestalt kund in dem mehrmaligen Umschaffen des Odysseus. Athene sagt ν 398: *ich will dir den schönen Leib runzelig machen und die blonden Haare vom Kopfe tilgen, auch die Augen will ich dir blöde machen.* Als der also verwandelte Bettler durch Berührung mit Athenes Stabe in schönen Kleidern und wieder in ursprünglicher, nur verherrlichter Gestalt vor Telemach tritt (π 175 *wieder färbte sich braun seine Haut und die Wangen glätteten sich u. dunkler Bart entsprosste rings dem Kinn),* kann dieser nur unter der Voraussetzung, dass dieses Alles ein Gott gethan, solche Verwandlung begreiflich finden (ib. 196 f.), ist aber auf der Stelle den Vater in dem Verwandelten anzuerkennen d. h. das Wunder natürlich, dem Wesen der Gottheit angemessen zu finden geneigt, als dieser ihm versichert, das Alles sei ein Werk Athenes, und den Glauben Telemachs, dass solches nur ein Gott vermöge, durch den förmlichen Lehrsatz bestätigt (211): *ists doch leicht für die Götter zu verschönern den sterblichen Menschen wie ihn zu entstellen.*

Der Zauberstab Athenes ist mythologisch bemerkenswert, hier auch darum, weil die Göttin nicht blos kraft ihres Wortes oder Gedankens das Wunder vollbringt, sondern eines äusseren Mittels [39]) sich dazu bedient, gerade wie Poseidon *Ν* 59 f., obwol dies nicht gerade notwendig ist: Nitzsch III p. 63. Dieses *θελκτήριον* hat nähere Verwandtschaft mit der *ῥάβδος* des Hermes und der Kirke, als mit dem Königsstabe, dem Herrscherzeichen. Es ist religionsgeschichtlich von Interesse, dass der Glaube an Magie, jedoch nicht an menschliche Magie wie der Chaldäer [40]), an verschiedenen Stellen ausgesprochen vorliegt.

28. Aber die Macht der Gottheit erstreckt sich noch 37
weiter, als auf ein Umgestalten des leiblichen Organismus. Hier blieb, was verwandelt wurde, innerhalb seiner Art; eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* fand nicht statt. Aber selbst eine solche wird von den Göttern gewirkt, wenn sie Verwandlungen vornehmen, wie *Β* 319 die der Schlange in einen Stein, ν 163 die des Phäakenschiffes in einen im Mee-

resgrund wurzelnden Fels, insbesondere wenn sie Lebloses zu Lebendigem, Vernunftloses zu Vernünftigem, Sterbliches zu Unsterblichem machen. Als Hephaistos von Thetis gerufen hinkend zur Thüre geht (Σ 417), heisst es: *dem Herrn zur Stütze aber eilten Dienerinnen, gleichend lebenden Mädchen. Die haben Sinn in der Brust und Stimme und Kraft und von den unsterblichen Göttern her Kenntnis der Arbeit.* Seine Blasebälge verstehen sein Gebot und blasen, wie er es gerade braucht (ib. 469 f.). Goldene Hunde, ein Werk des Hephaistos, liegen vor Alkinoos' Thüre, das Haus zu bewachen η 91. — Xanthos, dem Rosse Achills, giebt Here das Vermögen der Sprache und mit diesem für den Augenblick die Gabe der Weissagung *T* 407. Unsterblichkeit aber und ewige Jugend will Kalypso dem Odysseus verleihn (ε 135). Ueber Leukothea vgl. oben §. 28; Ganymedes erscheint bei Homer *Y* 232 *als der schönste der sterblichen Menschen, den haben auch die Götter entrafft zum Mundschenk des Zeus, um seiner Schönheit willen, damit er unter den Unsterblichen weile:* zum Ersatz dafür bekam sein Vater Tros die herrlichen Rosse *E* 266. Hier ist also nach homerischem Glauben auch angenommen, dass Ganymedes unsterblich gemacht sei; wie, kann kein Zweifel sein bei dem, welcher den Göttertrank (Ambrosia) spendet. Aber mythologisch liegt die Sache tiefer [41]).

38 29. Weiter erkennt der homerische Mensch in den Göttern die Lenker und Urheber des Geschicks der Völker und Staaten an. *H* 209 lesen wir, dass Ares in den Krieg unter Männer geht, *die Kronion in dem Mut des lebenfressenden Streits zum Kampfe zusammentrieb;* ϑ 82: *damals rollte heran des Leidens Anfang für Troer und Danaer nach den Plänen des grossen Zeus* und ib. 579 ist von Ilios' Untergang gesagt: *den haben Götter gestiftet und zugesponnen Verderben.* Hektors Hoffnungen auf Errettung (*Z* 526: *wenn doch Zeus es gewährte, den himmlischen ewigen Göttern den Mischkrug der Freiheit im Hause zu stellen, nachdem wir aus Troia gejagt die wohlbeschienten Achäer* cf. ϑ 526), Agamemnons Erwartungen (*Θ* 287: *wenn doch der aegisschwingende Zeus und Athene mir gewährte die wohlgebaute Iliosstadt zu zerstören*) die Klagen desselben (*B* 116: *und er heisst mich*

rühmlos ziehen nach Argos), Chryses' gute Wünsche (*Α* 18: *möchten die Götter der olympischen Paläste Bewohner euch gewähren Zerstörung von Priamos' Stadt und glückliche Heimkehr*), dies alles spricht gleichmässig den Glauben aus, dass die grösseste Geschichte, die auf Erden je geschah, ihrem Ursprung und Ende nach auf den Göttern beruhe. Priamos weist sogar die Vorstellung, dass menschliches Thun, d. i. Helenas Schuld, die Not herbeigeführt habe, ausdrücklich ab *Γ* 164: *nimmer bist du mir schuld, die Götter ja halt' ich für schuldig*, gerade wie *Ν* 222 Idomeneus das Unglück der Schlacht unmittelbar von Zeus herleitet: *Nein, Thoas, hier ist ein Mensch nicht schuldig, meines Erachtens — sondern es muss ja wohl so dem hochgemuten Kronion lieb sein, dass ohne Ruhm hier vergehn die Achäer ferne von Argos.* Und was insbesondere die Geschichten der Ilias selbst betrifft, so stellt deren Prooemium die Folge vom Hader der Könige, den Tod so vieler Helden, dar als Erfüllung der *βουλὴ Διός*. Denn vollständig erläutert wird dieses *Α* 297 wiederkehrende *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλὴ* durch *Τ* 270: *Vater Zeus, traun mächtige Täuschungen gibst du den Männern. Nimmermehr hätte fürwahr der Atride den Sinn in der Brust mir mächtig erregt und nicht mir das Mädchen mir zum Trotze entführt, der trotzige, aber es hat wohl Zeus gar vielen Achäern den Tod zu gerne bereitet*, so dass bei der *μήνιδος ἀπόρρησις* Achilleus über diese Zwietracht dasselbe Bewusstsein ausspricht, das der Dichter von derselben im Prooemium der *μῆνις* hat, dass nämlich Alles, wie es gekommen, so habe kommen müssen, weil Zeus es gewollt, der die Gemüter der Sterblichen also lenke, dass sie mit ihren Handlungen lediglich unbewusste und unfreie Vollstrecker seines Willens seien (vgl. *Ο* 593: *die Troer aber, rohfressenden Löwen vergleichbar, stürzten auf die Schiffe zu und erfüllten den Auftrag des Zeus*). Aber nach den Motiven dieses Willens zu fragen, in der göttlichen Weltregierung einen Plan, ein providentielles Walten vorauszusetzen, liegt den Gedanken des homerischen Menschen völlig fern[42]); ihm erscheint alles Grosse, der Achäer Heereszug, Troias Untergang, Helenas Verschuldung, der Penelope Treue und Leid von den Göttern nur darum herbeigeführt,

damit die Menschen Stoff hätten zu Gesang, so dass für ihn die weltgeschichtliche Bedeutung der That im Liede, dem sie das Leben giebt, aufgeht. Den Untergang von Ilios haben die Götter gefügt und Verderben den Menschen verhängt, *damit er werde ein Sangstoff auch für die Nachwelt* ϑ 580, Helenen und Paris ein traurig Geschick auferlegt, *dass wir auch späteren Geschlechtern ein Sangstoff würden* Ζ 358, und der tugendreichen Penelope unter den Sterblichen ein liebliches, durch Klystämnestras Frevel ein schauerliches Lied für die Nachwelt bereitet, ω 197: *die Unsterblichen aber werden der tugendsamen Penelopeia einen lieblichen Gesang bereiten unter den Erdbewohnern. Nicht wie Tyndareos' Tochter hat sie schnöde Unthat ersonnen den fürstlichen Gatten zu morden — verhasster Gesang das für kommende Menschen.* (So mit Ameis-Hentze; freilich befindet sich die sprachlich nicht ganz einfache Stelle in einer Nachdichtung.) Da im Gedankenkreise des Dichters die Vorstellung einer anderen, etwa weltgeschichtlich bedeutenden Absicht göttlicher Providenz bei dem Untergange Troias gar nicht lag, so nahm er den allgemeinsten, überall sichtbaren, ihn selbst am nächsten berührenden Erfolg jener Ereignisse auch für die Absicht der Götter. A. **Bischoff**, (über die homerische Götterdichtung, im Philologus XXXIV, 1876 S. 1—27) will alle Stellen, wo die Götter in die epische Handlung eingreifen, für späteres Machwerk erklären, da die Herrlichkeit homerischer Helden verdunkelt würde durch diese Götterdichtung, die erst der Zeit des Verfalls entstamme. Diese modern subjektive Anschauung widerspricht jedoch nicht nur der ganzen Epik und religiösen Auffassung jener Zeiten, sondern sie wäre ja historisch weder möglich noch zu begreifen [29]).

39 30. Aber nicht blos im Ganzen und Grossen ist die Handlung in den beiden Epopöen auf die *βουλὴ θεῶν* gebaut, in der Ilias auf die *βουλὴ Διός*, in der Odyssee auf die *βουλὴ Ἀθήνης* (ε 23: *hast du denn nicht den Plan selbst ausgesonnen, dass fürwahr Odysseus heimkomme zu strafen die Freier?*) (spricht Zeus zu Athene; vgl. ω 479), sondern sie wird auch im besondern und einzelnen und zwar gleich von vorne herein (Α 8; α 25) durch das Einschreiten

der Götter bestimmt. Dies geschieht aber auf doppelte Weise (angedeutet von Heyne Exc. I ad Il.; vgl. Nitzsch I p. 212). Denn entweder steht der Gott für seine Person ausser und über der Handlung als eigentlicher Lenker und Leiter derselben, so dass sie ohne den von ihm gegebenen Anstoss nicht weiter gehn würde, oder er ist bei derselben irgendwie persönlich beteiligt, in seinen Interessen verletzt, zu Zorn oder Mitleid aufgefordert, so dass er ihr eine andere Wendung, als die sie genommen hat, um seiner selbst willen giebt oder zu geben versucht. So erkennen wir in Zeus' Absendung des verderblichen Traums (*Β* init.), in Iris' Abholen der Helena zur Mauer (*Γ* 121), in Hektors Entfernung durch Zeus aus dem Schlachtgetümmel so lang Agamemnon tobt (*Λ* 163), in dessen Herstellung eines Gleichgewichts im Kampfe (ib. 336), in seiner Absendung des Hermes zum Geleite des Priamos (*Ω* 331), in Athenes Vorbereitung der Erkennungsscene zwischen Odysseus und Telemach, nachdem Eumaios zur Stadt gegangen (*π* 155), in all diesem Thun der Götter erkennen wir Hebel und Triebfedern der epischen Handlung. Aber in diesen Fällen sämtlich greift die Gottheit um der Menschen willen ein; sie bethätigt ihre Macht über diese, indem sie regiert und waltet.

31. Ist aber irgend eine Handlung auf einen Punkt ge- 40
diehen, wo sie der Gottheit eigenes Interesse berührt, wo sie deren Mitleid, Zorn, Missgunst erregt, da geschieht's, dass sie um ihrer selbst willen einschreitet und der Handlung eine andere, ihren Interessen entsprechende Wendung giebt. (Nur einmal kommt der Fall vor, dass ein Gott, Ares, in der Schlacht auch einen Sterblichen wirklich tötet *Ε* 842.) Ein klares Bewusstsein über dieses Verhältnis hat Achilleus, der *Π* 91 ff. zu Patroklos, den er in die Schlacht sendet, folgendermassen spricht: *und nun prange mir nicht in Schlacht und feindlichem Morden, wenn du Troer erlegst, nach Ilion weiter zu rücken, dass vom Olympos aus nicht einer der ewigen Götter dir in den Weg hintrete, gar sehr ja liebt die (Troer) der Ferntreffer Apollo.* Diese Befürchtung erfüllt sich hernach vollständig (786 ff.) und führt den Wendepunkt in der Handlung der Ilias herbei. Diese Art des

göttlichen Eingreifens wird sehr häufig vom Dichter in der stehenden Form erzählt: und nun wäre wohl dies oder jenes geschehn, wenn nicht just der oder der Gott dazwischengetreten wäre; z. B. *Γ* 374 (Zweikampf des Paris und Menelaos): *und er hätte nun wohl ihn hingezogen und unendlichen Ruhm sich gewonnen, hätte nicht eben Zeus' Tochter Aphrodite scharf hinspähend ihm den Riemen vom wuchtig erschlagenen Rind zerrissen* *δ* 363 (Menelaos in Pharos) *und nun wäre wohl gar aller Vorrat ausgewesen und die Kraft der Männer, wenn nicht eine Gottheit aus Erbarmen mich gerettet hätte.* Vgl. *B* 156. *E* 311. *Θ* 130. *Σ* 165. *Υ* 291. *Φ* 328. 545. *ε* 282. 427 dazu *E* 389. *Θ* 217. *Ξ* 259. *O* 121. *Π* 698. *P* 71. *Σ* 397. 454. *Φ* 212. *X* 202. *Ψ* 383. *ε* 437. *λ* 317 und die Ausll. Wenn auch nicht in dieser Form dargestellt, doch ganz von demselben Charakter ist das Eingreifen Athene's in den Streit der Fürsten *A* 193: *wie er so erwog im Herz und Gemüte, da wollt' er aus der Scheide ziehen das Schwert: da kam Athene vom Himmel herab entsandt von Here der weissarmigen Göttin, die beiden im Herzen gleiche Liebe weihte und Sorge* [vgl. *Θ* 358]; ferner Athenes zur Rettung des Menelaos bei Pandaros' Pfeilschuss (*Δ* 127: *und es vergassen nicht dein, Menelaos, die seligen Götter* —, eine nicht seltene Weise des Ausdrucks), Apollons, als die Troer weichen (ib. 507: *νεμέσησε δ' Ἀπόλλων* —), Athenes und Heres, wie sie die Achäer von den Troern hart bedrängt sehn *E* 711. — Zeus will eingreifen, als seinem Sohne Sarpedon durch Patroklos das Verhängnis droht (*Π* 431: wie er sie sah, bejammerte sie der Sohn des verschlagenen Kronos) und wieder, als Achilleus den Troerhelden um die Stadt jagt (*X* 167); wird aber dort von Here, hier von Athene zurückgehalten. Vgl. Poseidons Klage über das Glück der Phäaken *ν* 125, und ähnliches *Π* 102. *X* 15. *Φ* 326. Zuweilen ist auch das Eingreifen der Götter etwas recht eigentlich für den Moment, für den Augenblick Berechnetes und hat, ohne die Handlung im Ganzen zu bestimmen, in der plötzlichsten Abwehr einer Gefahr seinen Zweck. So ist Hektor im Zweikampf mit Ajas durch dessen Steinwurf zu Boden gestreckt worden; aber, heisst es, ihn richtete plötzlich Apollon auf *H* 272. Bei gefährlichen Schüssen, die dem Sarpedon drohn,

ist gesagt *E* 662: *sein Vater wehrte ihm noch das Verderben ab*, *M* 402: *doch Zeus wehrte die Keren von seinem Sohne.* Die Art, wie eine solche augenblickliche Hilfe geleistet wird, ist ausführlich beschrieben *O* 461: *doch nicht entging (Teukros) er dem scharfen Verstande des Zeus, der den Hektor bewachte, aber den Telamonier Teukros des Ruhmes beraubte: denn er riss ihm die wohlgedrehte Sehne am trefflichen Bogen, wie er auf den anlegte.* Vgl. *E* 23. Damit wir des Details nicht zu viel häufen, begnügen wir uns noch zu verweisen auf *K* 507. *Λ* 751. *Θ* 350. *ε* 333, endlich *H* 17. *Ξ* 135. *ω* 472, und zu bemerken, dass wegen der Häufigkeit des Dazwischentretens der Götter die Menschen geneigt sind, dasselbe bei jeder plötzlichen Wendung der Dinge vorauszusetzen. Von Hektor ermutigt treten *Z* 106 die Troer den Achäern aufs neue herzhaft entgegen; da weichen diese, denn, heisst es weiter, *denn sie dachten, es sei von dem strahlenden Himmel ein unsterblicher Gott niedergestiegen den Troern zu Hilfe: so hatten sie rasch sich gewendet.*

32. Um so bedeutsamer ist es, dass Odysseus in der **41**
Odyssee, in welcher sich planmässig ein solches Eingreifen der Götter zur Rettung eines Gefährdeten viel seltener findet, in den Augenblicken der höchsten Not so ganz auf eigene Kraft gestellt ist. Aber nur auf diese Weise kann des Helden göttliche Klugheit und Besonnenheit, sein unerschöpflicher Verstand, in welchem der Dichter das andere Herrlichste menschlicher *ἀρετή* zu preisen unternommen hat, ins rechte Licht treten. Allein ist er in der Höhle des Kyklopen, allein zwischen Skylla und Charybdis; denn Kirke kann ihn mit den Gefahren, die ihm drohen, nur bekannt machen, durchzukommen muss er selbst suchen; und selbst von Kalypsos Insel soll er heimkehren **οὔτε θεῶν πομπῇ, οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων** *ε* 32 cf. 140. Indem Aiolos ihm die Winde zur Verfügung giebt, bekommt er sogar die Bedingungen seines Schicksals in seine Gewalt, und höher kann er als Mensch nicht gestellt werden. Denn um ihn blos glücklich nach Ithake zu bringen, brauchte Aiolos nur die dieser Absicht hinderlichen Winde selbst zu verschliessen. Aber er selbst soll Herr seines Geschickes sein; er hat, was ihm Heil oder Verderben bringen kann, vollkommen in seiner Hand.

Da vermag er den Talisman seines Schicksals nicht zu bewahren; er entschläft ermüdet (κ 31), und indessen macht seine Umgebung mit dem Geheimnis seines Glückes, das er in sterblicher Schwachheit nicht zu wahren vermocht hat, was ihr gut dünkt, wesshalb Odysseus ausspricht: *durch unsern eigenen Unbedacht sind wir verloren* κ 27. Die Aeusserung des Aiolos κ 72 beweist, dass Aiolos auf den Hass der Götter gegen Odysseus lediglich aus dessen Unglück schliesst; er würde die angeführten Worte unter allen Umständen sagen können. Die Spitze der Erzählung liegt in der Unfähigkeit auch des besonnensten und umsichtigsten aller Sterblichen, selbst bei der günstigsten Sachlage Meister seines Schicksals zu sein, sodann in der Standhaftigkeit, mit welcher er dieses herbste aller Geschicke erträgt, dem Vaterlande so nahe wieder in so weite Ferne von ihm weggerissen zu werden. Zwei Fälle, in welchen Odysseus gerade in der Stunde der Gefahr eine unmittelbare Hilfe der Gottheit erfährt, sind 1) dass ihm Hermes das gegen Kirkes Zauberkünste schützende Kraut reicht, weil ohne solches ein Bestehn dieses Abenteuers unmöglich gewesen wäre, dasselbe somit in der Erzählung keinen Platz hätte finden können, 2) die Hilfe der Leukothea durch ihren Schleier ε 334 ff. Aber Athene, die ihm hilft ζ 2 ff. 139 f. 229. η 14 ff. ϑ 18 ff. 193 ff., nachdem sie ihm im Götterrate und auf der See geholfen, bleibt wenigstens der sichtlichen Erscheinung nach fern (ζ 329), so dass er ν 314 ff. sagen kann: *das ist wohl mir bewusst, dass du mir einst gnädig gewesen, als wir in Troia noch kämpften, wir Söhne der Achäer; aber nachdem wir zerstört die hochragende Stadt des Priamos und dann weg segelten, als ein Gott die Achäer zerstreute, da sah ich nicht dich, Tochter des Zeus, noch nahm ich dich wahr auf meinem Schiffe, mir abzuwehren ein Leid.*

42 33. Wir haben bis jetzt die Bethätigung göttlicher Macht im Geschicke der Völker betrachtet, wie sie teils von den Menschen geglaubt, teils vom Dichter im Epos dargestellt wird. Indem wir in Absicht auf das letztere ein gedoppeltes Eingreifen der Götter unterscheiden mussten, wurden wir am Ende fast an die *providentia specialissima* herabgeführt (s. jedoch Anh. n. 42 zu §. 38), fanden den Gott im entschei-

denden Augenblick zu Schutz und Fürsorge bereit, und nur denjenigen Helden im Momente der höchsten Gefahr allein gelassen und lediglich auf eigene Kraft gestellt, dessen Trefflichkeit durch das Alleinstehn zu verherrlichen eben des Dichters Aufgabe war. Aber der Glaube des homerischen Menschen beschränkt die Wirkung und Wirksamkeit der Gottheit im Menschlichen nicht blos auf einzelne Fälle von Not und Gefahr, vielmehr beruht wie das ganze Geschick der Völker und Reiche so auch das gesamte Dasein des Individuums in leiblicher und geistiger Hinsicht, in Leben und Tod auf den Göttern. Von nichts ist die Menschheit, welcher der Dichter selbst angehört, weiter und vollständiger entfernt, als sich vom Göttlichen ganz gesondert zu denken, oder die göttliche Weltregierung als ein totes Walten von Normen und Gesetzen zu betrachten, die den Dingen ein für allemal eingepflanzt seien. Was dem Menschen vom Gotte zu Teil wird, ist zwar durch das besondere Amt und Wesen desselben bedingt; aber er erhält es durchaus von dem Gotte als einem lebendigen, mit Bewusstsein handelnden Individuum, so dass das Verhältnis der menschlichen zu den göttlichen Persönlichkeiten als ein lebendiger Verkehr zu begreifen, und alle Vorstellung einer blossen in den Göttern nur individualisierten Naturnotwendigkeit fern zu halten ist. Diese Seite homerischer Weltanschauung ist eine von denjenigen, welche den meisten religiösen Gehalt haben. Damit aber das Durchdrungen- und Bedingtsein des menschlichen Lebens vom Göttlichen zu deutlicher Anschauung komme, sind wir genötigt, in ein mannigfaltiges, buntes Detail einzugehn, durch welches wir uns dadurch ohne Verwirrunng durchzuarbeiten hoffen, dass wir das Individuum durch das Göttliche bedingt und bestimmt betrachten erstlich in so fern es sich lediglich auf sich selbst bezieht, zweitens, sofern es in Verhältnisse nach aussen tritt.

34. I. Der Gottheit verdankt das Individuum die Grundlage seines ganzen irdischen Daseins in leiblicher wie in geistiger Hinsicht. Glaukos' Sohn ist Bellerophon; *dem aber verliehen die Götter Schönheit und anmutige Mannheit* Z 156; Hektor sagt vor dem Zweikampf zu Aias: *Aias, da dir der Gott verliehen Grösse, Stärke und Klugheit,* und Paris' 43

Lockenhaar und Anmut sind Gaben Aphrodites *Γ* 54, und sind um so weniger gering zu achten, als sie kein Mensch sich selbst zu geben vermag, ib. 65. 66. Den Telemach haben die Götter auferzogen, dass er emporwuchs wie ein Reis (*ἔρνεϊ ἶσος*) *ξ* 175, und er ist zum Manne gereift *Ἀπόλλωνός γε ἕκητι τ* 86; vgl. dazu Hes. deop. 346 mit Göttlings Note. Sie sind es aber auch, die, was sie gegeben haben, wieder nehmen: *meine Schönheit* sagt Penelope *haben die olympischen Götter vergehen lassen σ* 180, 251: *Eurymachos, fürwahr meine Tüchtigkeit und Schönheit und Wohlgestalt haben die Unsterblichen zu Grunde gerichtet.* Wie bei Aias, werden auch bei Pandareos' Töchtern leibliche und geistige Vorzüge als Gaben der Götter nebeneinander genannt *υ* 68—72 *die aber blieben verwaist im Haus, und es wartete ihrer Aphrodite mit Käse, mit süssem Honig und lieblichem Wein; Here aber verlieh ihnen vor allen Frauen Schönheit und Verstand, und hohen Wuchs die reine Artemis, herrliche Arbeiten aber zu verrichten lehrte sie Athene.* Was nun Eigenschaften der Seele insbesondere betrifft, so beweisen die beiden Gedichte selbst, dass Kriegsmut und verständige Klugheit, bald vereint, bald mehr einzeln hervortretend, die Elemente der psychischen Trefflichkeit des Mannes sind[43]. Jener ist von Stärke des Leibes bedingt, und gerade diese wird bei dem allergewaltigsten Helden am ausdrücklichsten als Gabe der Götter bezeichnet. Agamemnon sagt *A* 178 *bist du auch gar stark, so hat dir ein Gott es verliehen*, so dass sich Achilleus seiner selbst nicht überheben dürfe, wie denn gleich v. 290 Agamemnon weiter spricht: *wenn auch die ewigen Götter ihn zum Lanzen-Kämpfer bestimmten, wollen sie drum dass er Schmähungen ausstosse?* Hatte doch der alte Peleus selbst dem Sohne beim Abschied gesagt *I* 254 *Siegesstärke, mein Sohn, wird Athene und Here dir schenken.* Hiemit vergleiche man, was Odysseus in jener fingierten Erzählung seiner Schicksale von sich rühmt *ξ* 216 *traun ja, Starkmut hat Ares mir verliehen und Athene auch reihendurchdringende Kraft* und als Gegensatz Diomedes' Worte zu Agamemnon: *I* 38 *mit dem Scepter geehrt zu sein vor Allem hat er dir gewährt, doch versagt' er dir Wehrkraft, die doch am kräftigsten obsiegt.* Der weise Mann aber hat seine *consilia* von den Göttern;

so Alkinoos ζ 12. Dies spricht ψ, 11 Penelope in Form eines Lehrsatzes aus: *liebe Amme, zur Närrin haben die Götter dich gemacht, die da können unklug machen den sehr klugen und haben den leichtsinnigen schon gar bedächtigen Sinn verliehen.* Und zwar findet es nicht blos im Allgemeinen statt, sondern auch die Anlage, die Fertigkeit, durch welche sich der Beruf, die Thätigkeit des Menschen im Volke bestimmt, ist eine Gabe der Gottheit. Nicht Mehrung des Hauses und Ackerbau war nach jener Erzählung ξ 222 ff. dem angeblichen Kretenser genehm, sondern Seefahrt und Krieg, *das finstere Gewerbe, den andern wohl schrecklich. Aber das war nur zur Lust; ein Gott wohl hat mirs in die Brust gegeben, denn jeder hat ja an anderem Beruf seine Freude.* So schenkt Apollon **μαντοσύνην** *A* 72 cf. **ο** 252, Artemis Jagdkunde, *E* 51 Athene **τεκτοσύνην** 61 cf. *O* 411, dieselbe nebst Hephaistos die Kunst des Goldschmieds ζ 233, Zeus und Poseidon **ἱπποσύνας** *Ψ* 307, letzterer Kunde der Schiffahrt η 35, Zeus den Phäaken von jeher Schnelligkeit im Lauf und gleichfalls Trefflichkeit zur See ϑ 245—247, Hermes *der ja den Werken von allerlei Menschen Anmut und Prunk verleiht* Anstelligkeit **δρηστοσύνην** **ο** 319, ja sogar **κλεπτοσύνην ὅρκον τε** τ 396. Endlich ist auch die liebliche Kunst des Sängers eine Gabe der Gottheit ϑ 44; seine Lehrmeister sind Apollon, als Meister des Kitharaspieles, und die Muse ϑ 480. 488, wesswegen er singt als ein **ϑεῶν ἔξ—δεδαὼς** ρ 518, und eben darum, als nicht von menschlichen Lehrern, sondern in den Tiefen des Gemütes von der Gottheit unterwiesen, **αὐτοδίδακτος** heisst, χ 347.

35. II. Das Individuum ist durch das Walten der Gottheit bedingt und bestimmt, sofern es in Beziehungen und Verhältnisse n a c h a u s s e n tritt. Allerdings findet sich dieser Glaube vorwiegend in der Odyssee. Was dem Menschen Gutes oder Böses wird, erhält er von ihrer Hand: *Zeus der Olympier selbst gibt Reichtum den Menschen, guten und schlechten, ganz wie er will, einem jeden,* ζ 188 und *Zeus gibt bald dem bald jenem Segen und Unglück, denn der Gott vermag alles* δ 236. ξ 444 *das wird gewähren der Gott, doch jenes versagen, wie es im Herzen ihm lieb, er vermag ja doch alles.* Dies sind Glaubensbekenntnisse, die sich in der Allegorie von den Fässern des Guten und Bösen, welche in Zeus' Palaste stehen, 44

und aus denen er mitteilt nach Belieben (*Ω* 527 ff.), verkörpert haben, und in welchen der Sinn wurzelt, mit welchem der Dichter alle einzelnen Momente eines menschlichen Lebens betrachtet.

45 36. So regiert denn die Gottheit zunächst im Hause und in der Familie. Sie giebt (*φαίνει*) dem Jüngling die Braut (*ο* 26), den Eltern das Kind (*δ* 12; *I* 493); sie segnet des Mannes, dem sie wohl will, Geburt und Heirat (*δ* 208), so dass dessen Sprösslinge leicht erkennbar sind; die Zahl der Kinder in einer Familie wird von ihr bestimmt (*π* 117), der Ruhm des Hauses durch sie bewahrt (*α* 222: *gleichwohl haben die Götter deine Familie für die Zukunft nicht namenlos gemacht, nicht ihres Ruhmes verlustig gehen lassen, da dich Penelope als einen vortrefflichen geboren*). Auch der Wohlstand des Hauses rührt von den Göttern her; was es Köstliches birgt, ist ihre Gabe; *η* 132: *solcherlei herrliche Geschenke der Götter barg Alkinoos' Haus*, *λ* 340: *viele Besitztümer liegen im Haus auch durch Willen der Götter*, *π* 232: *καὶ τὰ μὲν* — des Odysseus *χρήματα — ἐν σπήεσσι θεῶν ἰότητι κέονται*· ferner *Ψ* 298: *gewaltigen Besitz verlieh ihm Zeus* (dem Echepolos), ib. *B* 670: *und sie überschüttete Kronion mit unsäglichem Reichtum* (die Rhodier). Vgl *σ* 19. Auch Einzelnes schenken die Götter ihren Lieblingen, mitunter als bedeutsame Gaben, wie Pelops das Familienscepter der Atriden durch Hermes von Zeus erhalten hat *B* 106—108, wie Pandaros und Teukros, die Bogenschützen, ihre Waffe unmittelbar von Apollon haben (*B* 827 coll. *E* 104. *O* 441), und Peleus seine unsterblichen Rosse von Poseidon (*Ψ* 277). Vgl. *K* 546. *Δ* 353. *P* 195. *X* 470. — Aber den Wohlstand, den die Götter geben, sind sie auch wieder zu vernichten im Stande. Odysseus, der als Bettler dem Antinoos von seinem ehemaligen Reichtum erzählt, endet *ϱ* 424 mit: *aber Zeus Kronos' Sohn hat's entrafft; es gefiel ihm wohl so.*

46 37. Ist aber der Mann aus dem Familienleben herausgetreten und hat sich auf gefährliche Seefahrt und in Kriegsgetümmel gewagt, so hat er Gutes wie Böses, Obhut und Verderben, Förderung und Hemmnis wieder nur von der Gottheit zu gewärtigen. Von ihr wird der Mensch in allen diesen Verhältnissen recht eigentlich geführt. Odysseus

sagt zu Penelope vor der Abreise σ 265: *drum weiss ich nicht, lässt der Gott mich wieder heim oder fall' ich dortselbst in der Trous;* die Seinigen wünschen, als er so lange fern bleibt ϱ 243: *käme doch wieder der Mann und brächt' ihn her eine Gottheit* (vgl. φ 196; ω 149); unterwegs sind es die Götter, die ihn *νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν* μ 447 (cf. ω 306). Während er dort ist, sagt Zeus im Götterrate zu Pallas ε 23: *hast du denn nicht selbst den Plan erdacht, dass Odysseus bei der Heimkehr jene bestraf'?* womit zu vergleichen ν 383—385. Als er zu Ithaka bei Eumaios angekommen ist, glaubt dieser ihn von einem Gotte zu sich geleitet: *ἐπεί σέ μοι ἤγαγε δαίμων* ξ 386, und sogar ein höhnender Freier sagt σ 353: *es ist Gottes Wille, durch den der Mann da kommt in Odysseus' Palast,* während er selbst dem wohlmeinenden Amphinomos wünscht σ 146: *soll dich ein Gott nach Hause entführen und mögest du dem (Odysseus) nicht begegnen!* Und als er sich endlich wieder im Vollbesitz seines Hauses und der Seinigen sieht, erkennt Penelope und der alte Diener Dolios in seiner Rückkehr ein u n m i t t e l b a r e s Werk der Götter ω 401 *die Götter leibhaftig haben dich heimgebracht*; ψ 258 *nachdem dann die Götter dich kommen lassen in dein schöngebautes Haus und in dein Vaterland.* So hofft auch Achilleus gute Fahrt (*εὐπλοίην*) von Poseidon (*I* 362 vgl. 393, *Z* 171), und der heimgekehrte Telemach sagt ϱ 148: *ἔδοσαν δέ μοι οὖρον ἀθάνατοι*, günstigen Wind, der besonders oft eine Gabe der Götter genannt wird, z. B. *H* 4. ε 167, 268. λ 7. μ 149. ο 292. *Διὸς οὖρος*: μ 169. ο 297. 475. Hiezu: *ein Gott schläferte die Wogen ein* μ 169; *ein Gott glättete die untierreiche See.* Dagegen κ 195 *aber ihm schneiden die Götter die Heimkehr ab*; ξ 61 *traun, dem haben die Götter den Heimweg versperrt.* γ 288 *jetzt erst ersann einen verhassten Weg der weitdonnernde Zeus und den Sturm sausender Winde liess er los.* vgl. ε 421.

38. Dass aber die Götter in Kampf und Schlacht den Einzelnen schirmen, davon hatten wir schon oben, wo von ihrem unmittelbaren Eingreifen die Rede war, viele Beispiele; ohne dass eines solchen Einschreitens gedacht wird, schützt *N* 554 Poseidon den Antilochos, ibid. 781 Zeus den Deïphobos und Helenos, *O* 521 Apollon den Polydamas, *Y* 194 Zeus und **47**

die andern Götter den Aeneas. Der Krieger tötet nur, wen ihm ein Gott in seine Hand giebt; *Z* 227 *Denn viel Troer und herrliche Verbündete hab ich zu töten, wen mir liefert der Gott und den ich im Laufe erreiche, Φ* 103 *nicht lebt einer der dem Tod entränne wenn ihn ein Gott mir vor Ilion in die Hand gibt,* und ib. 47; er siegt nur mit dem Beistand oder unter der Zulassung eines Gottes; denn, heisst es *H* 101 *oben sind des Sieges Seile gespannt bei den unsterblichen Göttern, Ψ* 724: *heb du mich oder ich dich; das wird wieder Zeus in allem lenken. Γ* 439 *denn jetzt ist Menelaos der Sieger mit Athene, Δ* 390 (cf. *N* 676): *und in allem siegte er leicht* (§. 17); *solch eine Helferin war ihm Athene. Δ* 408 *wir nahmen Thebens Stätte, bauend auf die Zeichen der Götter und die Hilfe des Zeus; φ* 280 *morgens wird der Gott Sieg verleihen wem er will. X* 130 *schnellstens wollen wir sehen, wem Zeus den Triumph gönnt. E* 185 *nicht wütet er so ohne Gottes Hilfe. Π* 800 *jetzt aber gab Zeus* (Achill's Helm) *dem Hektor ihn auf seinem Haupte zu tragen.* Vgl. ferner *M* 436. *N* 743. *X* 285. *Ψ* 660. *Λ* 192. 753. 288, im Gegensatz *Θ* 140 ff. Gleichwie Sieg im Kampf, giebt die Gottheit auch Macht zur Rache. Telemach *γ* 205: *wenn nur soviel Kraft die Götter verliehen zu strafen die Freier ob ihres kränkenden Frevels — aber mir haben die Götter nicht solchen Segen zugesponnen.* Odysseus *ι* 316: *aber ich blieb übrig Unheil schmiedend, ob ich vielleicht mich* (am Kyklopen) *rächen könnte und Athene mir Ruhm verleihe.*

48 39. Aber nicht blos im Getümmel des Kampfes, sondern auch sonst in allerlei Fährlichkeiten und Nöten hält die Gottheit über den Menschen ihre schirmende Hand, über Priamos, als ihm bei seiner Ausfahrt ins achäische Lager Hermes begegnet, *Ω* 374 *aber doch hielt noch der Götter einer die Hand über mich, der solch einen Wanderer mir zur Begegnung sandte,* über Telemach, im Fall er den auflauernden Freiern entkommt, *ξ* 184: *ob er wohl fällt oder entwischt falls Kronos seine Hand über ihn hält,* und als er gerettet ist, ruft selbst der übermütige Antinoos *π* 364: *nein, wie diesen Mann die Götter vom Tod errettet* (vgl. 370), wie Thoas *O* 290 in Bezug auf den von Aias niedergeworfenen, aber wieder erstandenen Hektor: *aber einer der Götter hat wiederum*

Hektor gerettet. — Vgl. die schöne Stelle ε 395, wo geredet wird von einem schwer erkrankten Familienvater: *ein verhasster Gott hat ihm wehe gethan, doch zu seiner Freude haben ihn ja Götter vom Uebel erlöst.* So lösen auch die Götter einem von treulosen Schiffern schmählich Gefesselten seine Bande leicht und verbergen ihn vor seinen Verfolgern, ξ 348. 357. Ein Gott führt Odysseus bei dunkler Nacht mehrere male in den sicheren Hafen ein ι 142. κ 141; ein Gott jagt dem Speisebedürftigen Wildpret auf ι 154. 158 *rasch gewährte der Gott willkommene Jagdbeute*; κ 157. Schlaf giesst Hermes, dem Priamos sicheren Gang zu verschaffen, über die Thorwächter des achäischen Lagers aus, Ω 445; wie Athene über die Freier, um Telemachs Abreise zu schirmen, β 395; Schlaf hat Athene zu ungewöhnlicher Stunde für Penelope bereit, damit sie von der Katastrophe ihres Geschicks, dem Bogenschiessen und Freiermord, bis alles vorbei sei, nichts vernehme, φ 357. χ. 429. — Die Götter ferner sind es, die Gleiche zu Gleichen gesellen ρ 218, welche die Leier zur heiteren Genossin des Mahles machen ρ 271, aber auch bei diesem störende Unlust herbeiführen, ib. 446 *welcher Gott hat den Unhold da hergeführt zu Störung des Mahles?* Selbst die Leiche des toten Lieblings entbehrt ihrer Fürsorge nicht: Ψ 185; Ω 19 *ihm aber wehrte Apoll vom Leib jeden Unglimpf; denn es erbarmt' ihn des Mannes wenn er auch tot war*; 422, so wie sichs dagegen der Dichter gleichfalls nur durch Zeus' Zulassung geschehen denkt, dass Achilleus dieselbe misshandelt; Χ 403: *jetzt aber gab ihn Zeus den Feinden zum Spott im eigenen Lande.*

40. Denn dass auch alles Unglück von den Göttern komme, spricht α 33 Zeus selbst als den Glauben der Menschen aus. Darum darf Odysseus Ξ 85 die Helden als Männer schildern, *denen es eben Zeus gegeben, von Jugend auf bis in das Alter der Kämpfe Schrecken zu bestehen, damit wir zu Grunde gehen, ein jeder*, und desswegen wird alles Unheil, welches sich innerhalb des Sagenkreises der beiden Epopöen entwickelt, auf die Schickung der Götter zurückgeführt. Hektor sagt von Paris Ζ 282: *denn zu gewaltigem Schaden liess Zeus ihn erwachsen für Troia wie für den hochherzigen Priamos und seine Kinder*, und Telemach von Helena ρ 119: *um welche* 49

gar viele Leiden durch der Götter Willen ertragen Troer sowie Argiver, gleichwie diese selbst ihren Lebensgang als ein Verhängnis der Götter beklagt *Z* 349. Achilleus fasst des Priamos Unglück nicht anders *Ω* 547 *aber nachdem ja den Unstern gebracht die Himmlischen, gibt es immer nur Schlachten rings um die Stadt und Männergemetzel.*

Ein solches πῆμα wird auch den Achäern vor ihrer Abfahrt von Troia durch Zeus bereitet γ 152 *denn Zeus rüstete zu den Schaden des Unheils*, 160 *Zeus aber sann noch nicht auf Heimkehr, der Arge, der abermals schlimmen Zwist erregte;* auch früher schon hatten die Götter des Achilleus Rüstung *zum Unheil gemacht für die Argiver* durch Aias' Selbstmord λ 555; dieselben, geschlagen in den Schlachten vor Troia, werden mehrere male vom Dichter Διὸς μάστιγι δαμέντες genannt (*M* 37. *N* 812). — Odysseus' und Penelope's Leiden werden stets betrachtet als von den Göttern verhängt (Penelope δ 722 *denn gar sehr hat über mich Zeus Schmerzen verhängt*, σ 256 (vgl. 273) *jetzt muss ich klagen: soviel Leid hat ein Gott über mich gesandt*; Odysseus ι 15 *da Leides die Fülle die himmlischen Götter mir sandten.* Telemach von seinem Vater γ 88: *von ihm aber hat selbst das Verderben verschollen gemacht der Kronide* vgl. ζ 174. η 214. ξ 198. 39. ψ 210. 352, und als dem unglücklichen Hause in Telemach ein Hoffnungsstern aufgeht, sagt Antinoos δ 667 *das stiftet fernere Unheil; doch möge Zeus ihm seine Kraft vertilgen, bevor er uns Schaden ersinne* (a. LA. bevor er zur Jugendfülle gelange).

50 41. Haben nun die Götter in der geschilderten Weise den Menschen durch Böses und Gutes geführt, so ist endlich wiederum nur von ihnen ein beglücktes Alter zu hoffen, nach ψ 286 *wenn denn ja dir die Götter ein besseres Alter bescheren, dann magst du dich getrösten dem Unheil noch zu entrinnen.* Aber auch den Tod empfängt der Mensch aus ihrer Hand. Denn obwohl an einigen Stellen von dem durch die Götter unmittelbar bewirkten Tode ein von anderen Ursachen herrührender unterschieden wird, z. B. λ 171 *welch eine Art des tiefschmerzenden Todes hat dich bewältigt? war's langes Siechtum oder hat dich die Pfeilschützin Artemis mit sanften Pfeilen angreifend getötet?* worauf v. 198 ff. Odysseus' Mutter Antikleia, beides verneinend, als Veranlassung ihres Todes

angiebt die Sehnsucht nach ihm, nach seiner Klugheit und Freundlichkeit, und π 447 *und er* (Telemach) *soll nur gar nicht vor dem Tod bangen seitens der Freier, von Gott her wär' er unfliehbar*, so geht doch aus unserer ganzen obigen Darstellung hervor, dass hiemit nur zwischen dem unmittelbar und dem mittelbar von den Göttern herrührenden Tod unterschieden werden soll, und dass es ist, als ob z. B. Odysseus seine Mutter fragte: hat dich Artemis durch einen schnellen sanften Tod hinweggenommen, oder haben dir die Götter eine langsam tötende Krankheit gesendet? Vgl. ι 411. Denn wenn die unmittelbare Todesursache auch kein Gott ist, so ist doch das Herbeiführen derselben ein Werk der Götter. Von Archelochos, den der Speer des Telamoniers trifft, heisst es Ξ 464 *denn dem haben ja eben die Götter Verderben ersonnen*, von Patroklos Π 693: *ihn riefen die Götter zum Tod* wie Τ 9 *nachdem er einmal durch der Götter Willen erlegen* (Patroklos). Achill sagt Σ 115. Χ 365 *den Todesstoss werd' ich empfangen, wenn es denn Zeus vollbringen will und die andern unsterblichen Götter;* vgl. σ 155. γ 242. ν 360. υ 67.

42. Aber nicht nur das Geschick des Menschen, sondern 51
auch das Gelingen seines Wollens und Bestrebens im Einzelnen hängt lediglich von den Göttern ab; die Absicht und der Gedanke des Menschen verwirklicht sich nicht, wofern die göttliche Thätigkeit in dieselben nicht eingeht. *Denn*, heisst es, *dem Hektor wird doch wol nicht alle Pläne der Berater Zeus hinausgehen lassen* Κ 104; *aber nicht alle Gedanken vollführt Zeus dem Menschen* Σ 328; *aber viel grösseres noch und schlimmeres sinnen die Freier; möge das nicht Kronion erfüllen* δ 699; cf. *wolle das doch verhüten ein Gott* ρ 399; *das ist mir schreckliche Sorge im Herzen, dass seine Drohungen die Götter zum Ziele führen* Ι 244. Naiv ist diese Verwirklichung menschlichen Thuns durch die Gottheit in einigen Stellen der Ilias dadurch ausgedrückt, dass gesagt wird, das Geschoss treffe nur, wenn oder weil ein Gott es lenke, Ρ 631—33 *von denen allen treffen die Geschosse, wer es auch sende, Held oder Feigling, Zeus lenkt immerhin alle; nur uns allen fallen sie nur so ziellos zur Erde.* Ε 290 *sprachs und schleuderte ab — doch Athene lenkte den Wurfspeer nach der Nase am Aug'*; Ρ 515 *nun schiess' einmal auch ich; doch Zeus mag allerwege das*

weitere besorgen. cf. *Υ* 435. — Ferner hatte Menelaos Hermione'n dem Neoptolemos schon vor Troia verlobt; *und die Götter liessen sie ans Ziel der Hochzeit gelangen* δ 7. Neun Jahre lang haben die Helden Troia belagert und mit allerlei Listen bedrängt, *und kaum liess sie Kronion zum Ziele kommen* γ 119.

Der wohlgesinnte Hausherr lohnt mit eigenem Heerd und Besitz die Treue des Knechtes, *der ihm so manches erarbeitet und Gott gibt Gedeihen dazu* ξ 65, ο 371 *doch mir selber segnen die seligen Götter das Werk dess ich warte.* Als Telemach bei Menelaos sich zur Rückkehr anschickt, sagt dieser ο 111, *Telemach, ja deine Heimkehr segne dir so wie du in deinem Herzen gedenkst, Zeus der lautdonnernde Gatte der Here* vgl. ζ 180. ο 180. Und so wünscht denn auch Odysseus, dass die Götter ihm die Gaben der Phäaken segnen mögen, ν 40 *nun so ist ja verwirklicht Geleit' und liebe Bescherung, mögen das mir die himmlischen Götter gesegnen!*

52 43. Es hat aber die göttliche Thätigkeit mit diesem Vollbringen dessen, was der Mensch beginnt oder erstrebt, noch keineswegs ihren Gipfel erreicht. Hier ist dasjenige, was sie verwirklichend zum Ziele führt, der Wunsch, dem sie Gewährung schafft, noch immer des Menschen eigenes Werk und von diesem selbständig ausgegangen. Aber sie wirkt und waltet auch im Geiste des Menschen, und leitet nicht nur die That, sondern schafft auch den Gedanken, Willen und Entschluss. Somit giebt es kein Gebiet mehr, in welches diese Macht der Unsterblichen nicht hineinreichte, wenn auch, wie wir oft gesehn haben, diese Macht an sich selbst mit Schranken behaftet ist. Und zwar hat sie Gewalt über den ganzen geistigen Menschen nach Willen, Gemüt und Verstand. Denn die Gottheit ist es erstlich, welche ihm den Gedanken, den Entschluss eingiebt, zu handeln. *Α* 55 *denn ihm* (dem Achilles) *gab's in den Sinn die weissarmige Göttin Here,* nämlich die Achäer zu einer Versammlung zu rufen; cf. ϑ 218. σ 158. τ 10. 138. *Ι* 703 *dann wird er wiederum kämpfen, wenn ihn der eigene Mut in der Brust ruft und der Gott antreibt* (eigner Antrieb neben göttlichem!); ι 339 *und kein Stück liess er aussen im weiten Gehöfte, ahnte er wol oder wars des Gottes Weisung,* δ 712 *weiss nicht, ob ihn ein Gott*

anregt' oder strebte sein eigner Sinn nach der Fahrt gen Pylos; **O** 604: *Zeus erregte den Priamiden Hektor, obwohl er selbst schon entbrannt war.* Ferner *ω* 164: *aber als ihn denn nun entflammte der Sinn des aigisschwingenden Zeus,* nämlich den Odysseus zum Freiermord; von den Phäaken erhält derselbe die Geschenke *διὰ μεγάθυμον Ἀθήνην* *ν* 121, oder wie Athene v. 305 sagt, *ἐμῇ βουλῇ τε νόῳ τε,* und würden ihn diese wider seinen Willen zurückhalten in ihrem Lande, so könnte dies auch nur durch Zeus' Zulassung geschehn, nach *η* 315: *ohne deine Neigung soll kein Phäake dich halten; nein, das verhüte der Vater Zeus!*

44. Die Gottheit bestimmt zweitens auch die Verfassung des Gemüts. Theoretisch ist dies ausgesprochen in der berühmten Stelle *σ* 130 ff. 132: *Denn er (der Mensch) vermeinet gar nicht dass ihn Unglück treffe in Zukunft, so lang Tüchtigkeit leihen die Götter und Kniee noch rührig, aber wenn denn auch Unglück die seligen Götter bescheren, trägt er auch das mit duldendem Sinn, wenn immer auch ungern. Denn so ist es den Menschen auf Erden immer zu Mute, je nach dem Tag den sendet der Vater der Menschen und Götter.* Mut und Zuversicht des Menschen in und ausser der Schlacht rührt von ihr her. Verwegenen Mut giebt Thetis sogar dem Achilleus **T** 37. **Φ** 299 und *ν* 387; ferner Apollon dem Aeneas **E** 513; vgl. **K** 366. 482. **Θ** 355. **T** 159. Man sehe ferner **B** 451 (**Λ** 11): *immer aber erregte (Athene) jedem die Standkraft im Herzen unermüdlich zu kämpfen und sich zu schlagen,* **E** 356 Diomedes: *Pallas Athene lässt mich nicht fliehen; ι* 381 *aber gewaltigen Mut haucht' ihm ein Gott ein.* Höchst anschaulich ist **N** 59—82 die Schilderung, wie Poseidon durch eine Berührung mit seinem Stabe (s. oben §. 36 a. E.) die beiden Aianten mit Mut und Kampflust erfüllt und wie die Helden die Wirkung des Gottes in sich spüren. Dagegen lesen wir **Λ** 544: *aber der hochthronende Vater Zeus jagte dem Aias Furcht ein; ρ* 118: *denn unsäglichen Schreck jagte Phöbos Apollon ihnen ein.* Dieses *φόβον ἐμβάλλειν* geht **N** 435 bis zu völliger, selbst die Sehkraft raubender Betäubung und Lähmung: *den bändigte damals unter Idomeneus Poseidon, mit Zauber gegen seine hellen Augen und hinderte ihm die stattlichen Glieder,* so dass der Unglückliche wie 53

eine Säule oder ein hochbelaubter Baum steht. — Männlichen, auf dem Bewusstsein selbständiger Kraft beruhenden Mut giebt Athene dem Telemach; α 89: *aber ich will nach Ithaka gehn, um noch mehr seinen Sohn anzufeuern und Mut ihm ins Herz zu geben,* 320: *ihm gab sie Mut und Keckheit ins Herz,* so auch den Nestor anzureden γ 76: *denn Athene selbst gab ihm den Mut in die Brust,* vgl. ζ 139: *einzig des Alkinoos Tochter blieb stehen* (als Odysseus aus dem Gesträuche hervortrat); *denn ihr gab Athene Mut in die Brust und nahm ihr die Furcht aus den Gliedern.*

54 45. Endlich waltet die Gottheit auch im menschlichen Verstand und in dessen Aeusserung, der Rede. Als Telemach in anmutiger Schüchternheit, indem er vor Nestor treten soll, um verständige Rede verlegen ist, tröstet ihn Athene γ 26: *Telemach, eines wirst du wohl selbst in deinem Herzen erdenken, andres aber ein Gott dich bedeuten,* in welchen Worten sich die einer oben §. 43 berührten verwandte merkwürdige Vorstellung ausspricht, dass der menschliche Geist von der göttlichen Wirkung nicht durchdrungen wird, sondern neben dieser selbständig bleibt. Vgl. weiter α 384: *Telemach, traun dich lehren ja sehr die Götter von selbst ein Grosssprecher sein und kecklich zu reden.* Der Mensch erinnert sich des Gehörten durch göttliche Mahnung; Kirke sagt μ 38: *vernimm du, wie ich dir sage, ein Gott aber selbst wird dich erinnern;* vgl. τ 485 (ψ 260): *doch da du nun es bemerkt und ein Gott dirs ins Herz gab.* Dagegen τ 478: *sie aber* (Penelope) *konnte nicht grad ihn ansehn noch etwas merken; denn ihren Sinn hatt' Athene gewandt.*

55 46. Es nimmt aber die Herrschaft der Götter über den menschlichen Geist, der sich ihres Einflusses nicht zu erwehren vermag, auch den verderblichen Charakter der Bethörung an. Dies drückt der Dichter entweder negativ durch ein Nehmen, Vernichten, Beschädigen des Verstandes aus; *Z* 234: *da hinwieder nahm Zeus der Kronide dem Glaukos Besinnung, der mit Diomedes des Tydeus Sohn die Rüstung vertauschte;* wie *I* 377. *Σ* 311. — *M* 234: *da haben eben die Götter sodann den Verstand dir geraubt.* ξ 178 (*O* 724): *dem aber bethörte den Sinn im Herzen den guten der Unsterblichen einer oder der Menschen (!)*; endlich ξ 488: *es*

hatte ein Gott mich berückt, dass ich nur im Chiton auszog; oder affirmativ durch eine Eingebung des thörichten Sinnes; vgl. Helena δ 261: *ich beweinte die Thorheit, die Aphrodite mir gab.* ο 234: Melampus gefesselt *wegen der Tochter des Neleus und der schweren Thorheit die ihm ins Herz gegeben die harttreffende Göttin Erinnys;* λ 61: *es bethörte mich des Gottes schlimmes Geschick und der unendliche Wein.* Beides vereinigt ρ 469: *Automedon, wer hat dir denn nun von den Göttern den unnützen Plan gegeben und deinen guten Verstand dir genommen?* und geradezu φ 102: *traun Zeus Kronion hat mich verstandlos gemacht;* ψ 11: *liebe Amme, die Götter haben dich närrisch gemacht.* Damit ist jedoch nicht zu verwechseln, was Telemach sagt π 194: *ἀλλά με δαίμων θέλγει,* der Gott macht mir Gaukelwerk vor, bezaubert mich, womit zu vergleichen υ 345 ff. Athene war es, welche Δ 86 den Pandaros zu dem eidbrüchigen Pfeilschuss verleitete; eine Erklärung, dass dies nur zur poetischen Maschinerie gehöre, ist insoferne nicht zutreffend, als eben doch im Glauben die Möglichkeit angenommen ist, dass die Göttin den Menschen auch dazu bethöre: 104 *so sprach Athene* (als Laodokos) *und dem Thoren beredete sie den Sinn.* Ein Thor wird er genannt, da er dem Menschen (denn von der Göttin weiss er nichts) ohne weiteres folgt.

47. Diesen Stellen zufolge geht die Bethörung von ein- **56**
zelnen wie auch möglicher Weise von allen Göttern aus, und es ist somit der Geist der Berückung und Verführung in das Göttliche selber gelegt. Zwar wird die verderbliche Kraft der Bethörung personificiert in der Ἄτη (Hauptstelle *T* 86 ff.), der Tochter des Zeus, die selbst ihres Vaters nicht schont; aber diese ist, wie Ἔρις und andere Personificationen, so sehr allegorisches Wesen, hat so wenig fest umschriebene Persönlichkeit, dass, was sie gethan hat, ohne weiteres wieder andern Göttern zugeschrieben wird. *T* 95: *So hat sie denn auch einmal den Zeus bethört, der doch als der beste von Menschen und Göttern gilt*; *aber auch den hat eben Here, das Weib, mit Listen berücket.* In derselben Rede sagt Agamemnon v. 134 ff.: als Hektor die Argiver bei den Schiffen würgte, *nicht konnt' ich vergessen der Bethörung die einmal mich berückte. Aber nachdem ich bethört war und Zeus mir*

den Verstand genommen —. Hieraus geht hervor, dass uns die dichterische Darstellung von ihr als einer Persönlichkeit durchaus nicht bestimmen darf, mit derselben schon bei Homer gegeben zu finden, was sich in der Fortbildung des griechischen Gottesbewusstseins erst verhältnismässig spät entwickelt hat, nämlich die feste Unterscheidung eines böse wirkenden Dämonischen neben dem Göttlichen; vgl. Nachhom. Theol. II, 11 p. 114 ff.

57 48. Von dieser Vorstellung finden sich beim Dichter erst die Keime vor, einmal insofern, als mit dem Worte **δαίμων** ziemlich oft die böse und schädlich wirkende Gottheit bezeichnet wird, zweitens in dem niemals in gutem Sinne wie **θεῖος** gebrauchten Adjektivum **δαιμόνιος**.

I. **δαίμων,** entweder gleicher Abstammung wie **Ζεύς**[44]), oder noch eher von **δαίω** teilen, ist die Gottheit im guten und schlimmen Sinn, bedeutet nach seinem Suffix, 1) die Gottheit in concreto, die ebenerwähnte oder bekannte *Γ* 420, Aphrodite oder die nachgenannte *Τ* 188 vgl. 197 Zeus; mit **θεός** gleichgestellt *Ρ* 98 f., *φ* 195 mit 201, ζ 172—174; **δαίμων** *γ* 27 ist Athene selbst 76 vgl. 62. Indifferent: ***ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον*** *ρ* 218 (als Sprichwort, wenn auch die Anwendung hier); so auch **δαίμων** *Λ* ~~422~~. *Γ* 420. *Ζ* 115. *Τ* 188. *Ψ* 595. *ο* 261. 2) Ein merklicher Unterschied aber besteht zwischen *ρ* 446 ***τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε δαιτὸς ἀνίην;*** und *σ* 37 ***οἵην τερπωλὴν θεὸς ἤγαγεν ἐς τόδε δῶμα,*** zumal beides Antinoos spricht. 3) Wenn aber ein Krieger ***ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος,*** so macht es noch mehr als im vorerwähnten Fall *ρ* 446 (s. Ameis Anh. *ω* 149) den schlimmen Eindruck des erbosten oder bösen Gottes; noch deutlicher in *ε* 396 *ein verhasster Gott* (**δαίμων**) *hat ihm* (dem Kranken) *zugesetzt, und zu seiner Freude haben ihn die Götter* (**θεοί**) *vom Uebel erlöst.* So kann der **δαίμων** auch der austeilende Gott sein, der den Sieg entscheidet *Η* 291. *Ο* 468. *Ι* 600, der Unglück sendet *β* 134. *σ* 256, betrügt *ξ* 488. *π* 194, das Schicksal spendet (hier ist wohl an Zeus gedacht) *π* 64. In den meisten Fällen ist eine bestimmte Gottheit gemeint, wenn auch nicht genannt; daher leicht der Eindruck entsteht, als ob das numen divinum mit **δαίμων** oder **δαίμονες** bezeichnet wäre (thatsächlich ist dies nach §. 91. 92 zu beurteilen). Die Stelle *Θ* 166

πάρος τοι δαίμονα δώσω ist obelisiert. — Will man nun einen Unterschied zwischen *θεός* und *δαίμων* aufstellen, so scheint er darin zu bestehen, dass letzteres vorwiegend die Götter nach ihrer Einwirkung auf die Menschen und deren Geschicke bezeichnet; so schon Nitzsch z. Od. II 135—137.

II. *δαιμόνιος* ist die allgemeine Bezeichnung dessen, was speziell entweder *ὀλβιοδαίμων* (wer einen glücklichen = guten Daimon hat) oder *κακοδαίμων* (nachhomer.) heisst: also einen Daimon habend, sachlich richtiger *ἐχόμενος δαίμονι*, von einem D. besessen. Wir werden aber, trotzdem einer auch seinen Gott, wie Hektor Apollon, oder seine Göttin, wie Odysseus Athene, haben kann, deshalb nicht ohne weiteres *δαίμων* als genius oder Dämon mit Hartung R. u. M. d. Gr. II, 7 fassen, noch die hesiodischen oder orientalischen „gasartigen Geister" hereinzuziehen nötig haben. Dies Adjektiv bezeichnet also nicht etwa göttlich, sondern unter Einwirkung eines Gottes stehend und in Folge dessen entweder bethört oder wenigstens zu seltsamem ungewöhnlichen Benehmen angeregt, oder aber unglücklich; beides aber modificiert sich in der Uebersetzung je nach dem Tone der Liebe oder des Vorwurfs, in welchem zu dem angeredeten Gott oder Menschen — *δαιμόνιος* steht immer im Vokativ — gesprochen wird. Es ist oft schwer zu übersetzen, da wir nicht die niederen Ausdrücke gewöhnlicher Volkssprache, wie Narr, Teufel, Kerl gebrauchen dürfen, etwa: Thoren *σ* 406. *B* 200. *I* 40. *δ* 744; Arge, Heillose u. ä. *Γ* 399. *Δ* 31 coll. *Α* 561. *σ* 15. *τ* 71; Thoren *B* 190. *Z* 521; zärtlich: Böser *Z* 407. *ψ* 166; bedauernd: arm *Z* 486. *Ω* 194.

Alles genau erwogen, können wir bei Homer so wenig als im späteren Griechentum mit dem Worte *δαίμων* eine neben die übrige Götterwelt gestellte selbständige Macht des Bösen bezeichnet finden. Weder der homerische *δαίμων* noch das nachhomerische *δαιμόνιον* thut etwas, das nicht ein übelwollender Gott ebenfalls zu thun im Stande wäre. Wir können daher nur sagen, dass *δαίμων* und insbesondere *δαιμόνιος* häufig dazu verwendet wird, diejenige Weise göttlicher Einwirkung auf den Menschen auszudrücken, welche einen nicht blos dunkeln und unerklärlichen, sondern auch unholden und feindseligen Charakter hat.

Zweiter Abschnitt.

Die Gliederung der Götterwelt.

1. Ehe wir an die homer. Götterwelt im Einzelnen herantreten, darf wohl nochmals an die Einleitung §. 4 ff. erinnert werden. Ein sehr eifriger in mancher Beziehung verdienter Homerforscher, W. E. Gladstone, verfolgt freilich in seinen Studies on Homer and the Homeric Age vol. II. 1850 sowie in einem Aufsatz im XIX. Century, VI. pg. 746—68, The Olympian System versus the Solar Theory — einen ganz anderen Gang der Untersuchung. Er findet die Solar Theory d. i. diejenige Religionsform, in welcher Sonne, Licht, Finsternis als Gottheiten erscheinen, ganz ungriechisch und ganz verschieden von der Verehrung der stofflichen Elemente, der wahrnehmbaren Kräfte der Natur, wie Meer, Regen, Wind, Sonne, Sterne, Jahreszeiten. Die homerischen Götter hätten sich nicht allmählich aus personifizierten Naturkräften entwickelt. Vielmehr sei hier die ursprüngliche Offenbarung, wie sie in der Genesis am reinsten vorliege, in einem freilich sehr verdunkelten Abglanz zu sehen. Dagegen stellte W. Cox, Homeric Mythology and Religion, den richtigen Satz auf, alles dränge darauf hin, in den homerischen Göttern ursprüngliche personifizierte Naturgewalten zu erkennen, wenn auch dem Volk selbst die Erinnerung an die Entstehung seiner Religion verloren gegangen war, so dass sie ihre Götter nur als anthropomorphisch betrachteten. —

Nun ist allbekannt, wie bei den Altbaktriern und Persern die ganze Religion auf der Vorstellung vom Kampf zwischen

Licht und Finsternis beruhte, für die anderen verwandten Stämme der Indogermanen mag man sie in Asmus ig. R. I. 157 ff. nachlesen; dass dieser Kampf aber auch bei den Ägyptern eine grosse Rolle spielte, aus Le Page Renouf S. 167, denn auch da waren die Naturkräfte zu allererst verehrt, ib. 115. 194. Es war bei den Indogermanen auch hier die Arbeit der Phantasie, himmlische Vorgänge auf die Erde herab zu verpflanzen. Asmus P. 89.

2. Doch wenden wir uns der Homerischen Götterwelt 59
selbst zu, so finden wir dass sie nicht von jeher im Besitze des Weltregiments gewesen ist. Vor ihr walteten die Titanen [45]), Kronos und die Seinen (nunmehr genannt: die unteren Götter, um Kronos die untertartarischen Ξ 274, oder *οἳ Τιτῆνες καλέονται* ib. 279), welche Zeus *unter die Erde gesetzt hat und unter das unfruchtbare Meer* ib. 204. Sie hausen nunmehr unten im Tartaros *ὑπὸ Ταρτάρῳ*, daher *ὑποταρτάριοι*, in dem Abgrund unter der Erde, der da beginnt, wo die äussersten d. i. untersten Enden des Meeres und der Erde aufhören Θ 478, *wo am tiefsten gähnt der unterirdische Abgrund: da sind eiserne Thore und eine eherne Schwelle,* Θ 15, dessen Zugang mit eisernen Thoren verschlossen ist, in welchen weder ein Strahl der Sonne noch ein erfrischender Windhauch dringt (480.)

3. Dass dieser von Zeus herbeigeführte nach einem 60
Sieg erfolgte Sturz der Titanen für den Griechen den Untergang eines Götter- und folglich Kultussystems bedeutet, obwohl Homer selbst hiefür entscheidende Anhaltspunkte nicht bietet, habe auch ich in der Nachhom. Th. II, 4 p. 99 f. auseinandergesetzt. Dass dem Mythus eine Erinnerung an einen Wechsel des religiösen Glaubens, an eine frühere religiöse Kulturstufe als historischer Kern zu Grunde liegt, will ich eben so wenig bestreiten. Dass aber die von Homer ausser Kronos und Iapetos nur im allgemeinen, von Hesiod einzeln benannten Titanen die vor den Olympiern in Griechenland wirklich verehrten Götter waren, das glaubt und behauptet wohl kein von dem Zwang eines Systems unbeirrter Forscher. Faktisch kann die Urzeit Griechenlands nur solche Götter geglaubt haben; eine Revolution dagegen, wodurch eine frühere Götterwelt, wie bei Einführung des Christentums, ver-

drängt und an deren Stelle eine ganz neue anderswo fertig gewordene gesetzt worden wäre, scheint mir undenkbar. Mag desshalb immerhin in dem Mythus vom Sturze der Titanendynastie nach Welcker und Hermann die Erinnerung ausgedrückt sein, dass es mit der Götterwelt früher anders bestellt war als zur Zeit der Olympier-Verehrung: die Titanen, wie sie nicht Homer, sondern Hesiod in ein System bringt, sind niemals die in Griechenland vor den Olympiern wirklich verehrten Götter gewesen. Dazu haben sie schon zu wenig greifbare Persönlichkeit; selbst Hesiod schreibt ihnen keine Thätigkeiten, keine Wirkungskreise zu; er kennt von ihnen nur das Unentbehrlichste, ihre Zeugung und ihren Sturz, ihre Namen und gegenseitige Verwandtschaft. Im ganzen Titanensystem ist kein Bestandteil, der nicht Erzeugnis einer allerdings noch roh symbolisierenden, aber doch schon systematisierenden Poesie sein und durch Rückschluss von den Kindern auf die Eltern entstanden sein könnte, wahrscheinlich mit Hinzunahme eines und des andern Elementes aus dem Orient (Kronos). Und so deutet nun auch Duncker (G. d. A. V[5] 307—9.) Kronos ist auf Kreta verehrt = El, der dem Baal Semin die Zeugungskraft raubt und seinen eigenen Sohn dem höchsten zeugungsfeindlichen Gotte opfert; Baal Moloch tötet die Saaten seiner Kinder; Kronos, Saturn über der Sonne, wird dann unter die dunklen Geister versetzt; mit den Griechen kam Zeus nach Kreta und verdrängt El-Baal-Moloch. Daher kamen sie mit dieser entlehnten Kronosgestaltung nie ins Reine. Alt-arisch war ursprünglich die glückseligste Zeit, da herrschte nur Kronos; später musste er dann aus dem Tartaros zu den Hesperiden im Westen wandern d. i. in die arische Lokalität für das Jenseits: δ 563 Ἠλύσιον πεδίον. Die homerischen Olympier waren auf ihrer früheren Entwickelungsstufe gewiss Naturmächte, und wir können bei einigen mit ziemlicher Sicherheit ihre Umwandlung in ethische Wesen verfolgen (vgl. im Allgemeinen Preller und Duncker). Aber in dieser ihrer Gestalt als Naturmächte bieten sie durchaus keinen Anhalt dar, um sie mit den Titanen zusammenfallen zu lassen. Denn gerade von einer Wirksamkeit der Titanen in bestimmten Gebieten der Natur ist uns nichts überliefert. So bleibt denn nichts übrig, als sie für ein Erzeug-

nis der synkretistischen Zeit, wo arisch-Pelasgisches und Semitisches zusammenstiessen, anzusehen, wobei natürlich auch einzelne Namen und uralte Kulte Verwendung finden mochten, zumal bei Hesiod; vgl. Schömann Opusc. II p. 114. 115; welcher ib. p. 37 n. 28, Plutarch de plac. phil. 1, 6 anführt.

4. Denn nach der hesiodischen Theogonie sind diese **61**
Titanen Söhne des Uranos und der Gaia. Von Homer aber wird Ξ 201 (302) aufs bestimmteste Okeanos als *θεῶν γένεσις* bezeichnet; und damit man ja nicht meine, dies *θεῶν* sei nach Φ 195 von den Fluss- und Wassergöttern zu verstehen, so steht Ξ 244 ff. ganz ausdrücklich *einen andern der ewigen Götter könnte ich (Hypnos) leicht einschläfern, auch wohl die Fluten des Okeanosstroms, der Ursprung für alle (Götter) ist.* Und unverkennbar steht dieses Mythologem in einem freilich ganz allgemeinen Zusammenhang der Anschauung mit jenem Philosophem der ionischen Schule [46]), dass das Wasser der Urstoff aller Dinge sei, eine Vorstellung, von welcher schon Andere bei Homer eine Spur gefunden haben in des Menelaos' Verwünschung *H* 99 *doch möchtet ihr alle zu Wasser werden,* = verfaulen, eine Stelle die seit Xenophanes oftmals als eine speculative Aeusserung über die Urstoffe gefasst wurde; s. Hentze im Anh. z. d. St. Nur eine Stelle scheint die Titanen für Söhne des Uranos zu erklären, wo Zeus zu Ares sagt: *E* 898 *wärst du als eines anderen Gottes Sohn so verderblich, dann währest du wohl längst schon der tiefste Urianone.* Die sprachliche Erklärung „tiefer als die Uranionen" könnte sein = der tiefste U., wofern man Uranionen = caelestes auffasst, wie gewöhnlich bei Homer; aber wir befinden uns hier überhaupt in einem zu Homers Zeit selbst schon verdunkelten Mythologem (hat doch erst Hesiod eine Zwölfzahl offenbar meist Abstrakta construirt!); also lasse man die Ausnahme zu [47]), Uranionen hier von den Titanen 471 zu verstehen, wie dies später thatsächlich geschah: Lobeck Aglaoph. 1 p. 506, Düntzer, fragm. der ep. Poesie p. 78. Es bleibt also dabei: Okeanos ist der Allvater, wie Tethys, sein Weib, die Allmutter (sie heisst in Ξ 201, 302 vorzugsweise *μήτηρ* [48])). Dazu passt vortrefflich, dass nach Ξ 202 Rhea, die Mutter der Kroniden, ihre Tochter Here beim Kampfe des Zeus gegen Kronos in des Okeanos

und der Tethys Behausung zu den Grosseltern flüchtet, so wie dass Here zu Zeus (Ξ 305) und Aphrodite (206) sagen kann, jene beiden hätten lange schon der Liebe zu pflegen und zu zeugen aufgehört. Here's Versuch, sie wieder zu gemeinschaftlichem Lager zu bewegen, ist ja nur ein vorgeblicher. Auch steht keine von des Dichters sonstigen Angaben über Okeanos mit dem Angeführten im Streite. Nirgends wird seines Vaters gedacht (bei Hesiod ist er ein Bruder des Kronos); nicht mit den Titanen, seinen Kindern, in den Tartaros verstossen, aber am Ende der Welt, umfliesst er nach wie vor die Erdscheibe, aber er hat keinen Teil mehr am gegenwärtigen Weltregiment: er kommt nicht mit zur Götterversammlung (Υ 7); ist minder mächtig als Zeus, vor dessen Blitz er sich fürchtet (Φ 198), wenn er gleich dem Ansehen nach diesem zunächst steht; denn Hypnos, indem er Ξ 244 sagt, dass er jeden andern Gott, sogar den Vater aller Götter Okeanos leicht einschläfern würde, nur Zeus nicht, giebt ihm offenbar den Rang vor allen übrigen Göttern, Zeus allein ausgenommen. Er ist der greise König, dessen Sohn vom Enkel gestürzt ist, während er selbst ein zwar einflussloses und dem neuen Herrscher unterthäniges aber geehrtes Alter in ruhiger Abgeschiedenheit geniesst.

62 5. Als Persönlichkeit ist Uranos in Homer beinahe nicht zu erkennen, d. h. es ist die Individualisierung des Natur-Elements nicht durchgeführt, sondern auf halbem Wege stehen geblieben. Aber versucht ist sie deutlich genug in **Οὐρανίωνες**; denn dies ist so gut ein Patronymikon als **Κρονίων, Πηλείων, Ὑπερίων** (Ameis Anh. α 8). Aber selbst da, wo er als Schwurzeuge genannt wird, ο 36, zeigt schon der Zusatz **εὐρύς**, dass lediglich an das Firmament gedacht ist; also anders, als wenn im Schwur Agamemnons Τ 258 Zeus genannt ist, obgleich dies ursprünglich auch nichts anderes war als der Himmelsglanz. Ferner steht **οὐρανός**, wenn auch nicht er der eigentliche Wohnort der Götter ist, sondern der Olympos, zu diesem in so fern in engster Beziehung, als die Götter, indem sie sich auf dem Olymp befinden, zugleich im Uranos sind, in welchen der Olymp hineinragt; vgl. §. 13 Anm. 22. Dieser Raum, in welchem die Götter wie im Olymp ver-

kehren heisst als Firmament von Metall *ἀστερόεις, εὐρύς, χάλκεος, πολύχαλκος* und *σιδήρεος*; vgl. Buchholz HR. IIIa, 7.

Anders ist es mit Gaia. Diese ist Mutter des Riesen Tityos (*η* 324. *λ* 576) und heisst in letzterer Stelle *ἐρικυδής*. Ihr werden Opfer und Gebete geweiht (bei dem Vertrag *Γ* 104 und 278); hier und *T* 258 wird sie neben lauter bestimmt umschriebenen Götterindividuen genannt, und der ihr entsprechende Gott scheint Helios zu sein; in *Γ* 104 werden beiden Gottheiten Schaafe, dem Helios ein weisses männliches, der Erde ein schwarzes weibliches geopfert; vgl. Nachhom. Theol. II, 12, 2. Somit gehört sie, wie Helios, unter die nicht von Zeus in den Tartaros gestürzten, d. h. von der Vorstellung des Dichters in ihrem Walten und Wirken fortwährend anerkannten Naturmächte[49]), von denen weiter unten geredet werden muss.

6. Denn die Titanen stehen zu den Menschen in kei- **63**
nem Verhältnisse mehr, und werden nicht mehr als regierende Potenzen betrachtet. Nur von Here verlangt der Gott des Schlafes, dass sie ihm bei den Titanen den Besitz der Charitin Pasithea zuschwöre, was sie auch wirklich thut. Nimmermehr werden die Titanen, wie Mätzner de Jove Hom. p. 54 meint, der Here gegenüber als Rächer des Meineids gedacht. Sie sind ja keine Mächte der Totenwelt, sondern im Tartaros eingekerkerte Gefangene. Die Forderung des Hypnos lautet *Ξ* 271 *wol, nun schwöre mir denn beim düsteren stygischen Wasser! greif mit der einen Hand die vielernährende Erde und mit der andern das schimmernde Meer, dass uns bezeugen zumal die unteren Götter, die um Kronos weilen, dass du mir gebest* —. Aus diesen Versen geht hervor, dass das, wodurch sich Here binden soll, der Schwur bei der Styx ist. Die Titanen aber sind nicht die Macht, der sie durch einen Meineid etwa verfallen würde, sondern blos Zeugen des Faktums, dass sie geschworen, und damit sie dies seien, wird von Here die Erde berührt, das ist an die unterirdische Wohnung der Titanen gleichsam angepocht; vgl. N. Theol. II, 5, V, 15 und was Althäa *I* 568 bei einem Gebete zu den chthonischen Göttern thut: *oftmals schlug sie dann auch die futterbringende Erde mit Händen, rufend dazu den Hades und die schauerliche Persephoneia*

Dass aber Hypnos gerade diese Schwurzeugen verlangt, scheint daraus erklärt werden zu müssen, dass er, ein Sohn der Nacht, eine noch waltende Naturmacht, den gestürzten Naturmächten verwandt, somit deren Gottheit gelten zu lassen geneigt ist.

64 7. Nämlich nicht alle Naturmächte sind gestürzt; wie könnten es auch diejenigen sein, deren Einfluss und Walten vom Menschen tagtäglich empfunden wird, oder deren Existenz gebunden erscheint an Sichtbares in der Natur, z. B. an Himmelskörper, Flüsse u. dgl. Diese sind in Zeus' Weltordnung mit aufgenommen und stören die Regel derselben nicht. Dies drückt die nachhomerische Mythe in Bezug auf Gaia und Prometheus so aus, dass diese sich dem Zeus und der neuen Dynastie freiwillig angeschlossen hätten; vgl. N. Theol. II, 4.

Zum Göttersysteme Homers gehören demnach folgende Mächte der Natur. Vor allen *Γαῖα*, deren Sohn Tityos, Vergewaltiger Leto's, als diese nach Pytho geht, gleichsam den letzten Versuch der dunkeln, in der Erde beschlossenen Naturkraft darstellt, sich störend und hemmend in das Reich des Lichtes einzudrängen. — Dann die *Νύξ* mit ihrem Geschlechte, nach *Ξ* 258—261 ohne Zweifel wie bei Hesiodos Mutter des *Ὕπνος*, nicht aber der *ὄνειροι*, die in den ächthomerischen Gedichten (anders freilich *ω* 12) keine feste, bleibende Persönlichkeit haben, und zwar göttliche Boten und desshalb auch göttlicher Art sind (*B* 56. *δ* 831), aber niemals irgend woher gerufen, sondern immer für den besonderen Fall geschaffen werden und nach erfülltem Auftrag in die Lüfte zerrinnen, ib. 839. Die Nacht ist folglich auch Mutter seines Bruders, des *Θάνατος* (*Ξ* 231. *Π* 454. bes. 672. 682), und somit wohl auch der *Κήρ* oder der *Κῆρες*, der Todesarten.

65 8. Ferner sind zu nennen *Ἠέλιος* und *Ἠώς*, jener bei Homer durchaus nur die Sonne, beide jedoch bestimmte Persönlichkeiten, wenn auch *Ἠώς* ohne einen namhaft gemachten Kultus. Helios, der leuchtende (verw. *σέλας*, sol, got. savil) ist *φαεσίμβροτος* den Sterblichen leuchtend oder *τερψίμβροτος* sie erfreuend, *φαέθων* leuchtend = *παμφανόων*, (Welcker gr. Gl. I 402, Preller Gr. M. I^{3} 352 ff.), Bruder der Eos und Selene, Vater des Aeetes und der Kirke, die ihm

Perse gebar; sowie der Neäre, der Phaethusa und Lampetie, welche seine Heerde auf Thrinakia hüteten. Er sieht und hört alles, daher auch die Ehebruchsscene *ϑ* 302, die er dem Hephästos verrät. Leuchten und Sehen, den Himmel hinauf aus dem See, und hinab in die Wogen täglich unermüdlich (*ἄκαμας*) zu wandeln, das ist das einzige, was der Gott als Himmelsleuchte zu thun hat. Es ist also die Personifikation noch wenig genug entwickelt; einmal droht er erzürnt im Totenreich scheinen zu wollen *μ* 383; das ist so ziemlich die einzige vermenschlichte Situation, in welcher die Persönlichkeit mehr als Marionette ist. Ein Cult dieses Gottes verrät sich nur in dem wie es scheint feuerlosen Opfer *Γ* 274 ff. (s. Ameis' Anhang hiezu), welches, wie schon einmal bemerkt, an asiatischen Brauch erinnert und als pelasgisch betrachtet wird von Robiou QH. 10, dann in dem Schwuropfer *Τ* 250 ff.; freilich ist dieser Cult nicht ausgebildet; eine andere Andeutung eines solchen, nur mythologisch[50]) verdunkelt, liegt in seinen Heerden, insoferne noch in historischer Zeit ihm solche geweiht waren: Preller GM. I³ 351 n. 3.

Weit ausgeprägter ist die Persönlichkeit der Eos; offenbar führte das Phänomen selbst unmittelbar zu den Beiwörtern *ῥοδοδάκτυλος*[51]), *κροκόπεπλος*; daran schloss sich *χρυσόθρονος* und *ἐύθρονος*. Aber die Person bekommt noch viel konkreteres Leben, als Tochter des Hyperion und der Euryphaessa, sie wohnt im Olymp *Β* 48, auf der Insel Aiaie *μ* 3 im Osten, von wo sie mit ihren Rossen Lampos und Phaethon herauffährt, sie raubt sich junge Männer, Orion *ε* 121, Kleitos *ο* 250, Tithonos und ist Mutter des Orientalen Memnon. Aber für den Glauben ist sie unbedeutender als Helios und weit weniger als z. B. in den Veden Indiens beachtet. — Der *Σελήνη* wird vom Dichter nirgends als einer Göttin gedacht; über die hiefür denkbaren Günde vgl. Nitzsch zur Od. Bd. III p. 36.

9. Weiter gehören zu den Naturgottheiten die Meer- 66
und Flussgötter. Das Meer, als Element des Wassers (altind. Varuna) ist teils im nicht genannten Triton, teils im Okeanos dargestellt, allein dieser tritt gleichsam ins graue Dunkel der Vorzeit zurück. Dagegen ist *γαιήοχος* der Erdhalter, *ἐννοσίγαιος*, und *ἐνοσίχθων* der Erderschütterer, der Meergott, insoferne er in

Bezug zum Lande, zur Erde steht; auch dies sind offenbar altüberlieferte Bezeichnungen der Naturreligion. Aber der verhältnismässig junge, wenngleich mit Prätension des Alters im Epos auftretende Gott des Meeres, insbesondere in seinem Verhältnis zur Menschheit ist Poseidon[53]), welcher denn insbesondere alles auf den Seeverkehr bezügliche beherrscht, also ebensogut *ε* 291 die Stürme als günstige Fahrwinde sendet. *I* 362. *δ* 500. Diese Form des Gottes ist zur Persönlichkeit entwickelt, die geradezu in den Gang der epischen Handlung, besonders in der Odyssee, eingreift und sich einen Platz unter den Olympiern errungen hat. Als Element aber, identisch mit dem Meere, wie Hephaistos zuweilen mit dem Feuer *B* 426, erscheint Poseidon nicht, so wenig als Zeus mit dem Himmelsglanz identifiziert. Das Meer, als Element des Weltganzen, ist vielmehr die nur in der Odyssee vorkommende und von Homer vielleicht zufällig nicht, wohl aber von Hesiod seine Gemahlin genannte Amphitrite; denn sie wird, wie schon Dissen zu Pind. Ol. 6, 105 lehrt, immer nur entweder in Beziehung auf die Wogen des Meeres, *Ἀμφιτρίτης κῦμα, κύματα, γ* 91. *μ* 60, oder auf die Meerwunder und Ungeheuer genannt, *κῆτος ἃ μυρία βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη, μ* 97. *ε* 422. Nitzsch II p. 64 erkennt in ihr insbesondere die Repräsentantin des tobenden Meeres[54]), so dass sie sich zu Poesidon verhält, wie Enyo zu Ares. Darum ist wahrscheinlich sie die Besitzerin der schwimmfüssigen Robben, die *καλὴ Ἁλοσύδνη δ* 404; als Nereide wenigstens, und als solche kennt sie Hesiod, kann sie substantivisch nicht minder so heissen, als *Υ* 207 die Nereide Thetis adjektivisch so heisst; *ἁλο-σύδνη* heisst nemlich Meertochter (G. Curtius GZ.[4] 638). Belebt aber ist das Meer von den Nereiden, gewissermassen den Nymphen des Meers, deren Namen (*Ξ* 39—49) grossenteils Eigenschaften desselben oder der Wellen oder sonstige Vorkommenheiten in diesem Elemente bezeichnen; vgl. Schoem. Opusc. II. p. 164 ff. Die bedeutendste von ihnen ist Thetis[54]). Sie bietet dem verfolgten Dionysos (*Z* 136 ff.), dem aus dem Himmel geschleuderten Hephaistos (*Σ* 595 ff.) in ihrer Meeresgrotte Zufluchtstätten mit einer Art von mütterlicher Sorge dar (*Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ*), wohl kann sie sich rühmen,

Zeus' Rettung aus den Banden der ihm feindlichen Gottheiten herbeigeführt zu haben *A* 395 ff.; charakteristisch an ihr ist aber bei dem Dichter gerade das, dass sie, die nach oben freundlich-hülfreiche, von Zeus wider ihren Willen gezwungen ist, ein persönliches Verhältnis des Unsterblichen und Sterblichen nach unten zu vermitteln und hiemit in alle Leiden der Sterblichkeit verflochten zu werden *Σ* 429 ff. Während in Eos' und Tithonos' Ehe der sterbliche Gatte zur Unsterblichkeit emporgehoben wird, aber in seiner irdischen Natur die Unsterblichkeit nicht zu tragen vermag, wird in Thetis' und Peleus' Verbindung umgekehrt die Göttin in die Sphäre der von irdischer Vergänglichkeit bedingten Leiden herabgezogen. Irren wir nicht, so hat auch die spätere Vorstellung gerade diese Seite ihres Wesens vorzüglich festgehalten; erst spätere Dichter brauchen Thetis geradezu für das Meer. — Ihr Vater Nereus, der fliessende, von *νάω*, *ναρός* (*ῥευστικός*), *Σ* 145 *γέρων ἅλιος* genannt, tritt bei Homer nicht hervor; nach Preller Myth. I³ 454 bezeichnet er das ruhige freundliche Meer; vgl. auch Schoem. Opusc. II p. 181. In Phorkys dagegen, dem Grossvater des Kyklopen Polyphem (*α* 72), nach welchem ein Hafen Ithakas benannt ist (*ν* 96. 345), welcher hier ebenfalls *ἅλιος γέρων* und nach *α* 72 ein Walter des unfruchtbaren Meeres heisst, in dem Herren der Meeresungeheuer stellt sich bei Hesiod und den Späteren das Meer von seiner unheimlichen, grausenerregenden Seite dar; vgl. Prell. ib. 459, Schoem. ib. p. 176 ff. Wichtiger für uns ist die von Pindar Ol. 2, 29 eine Gesellin der Nereiden genannte Leukothea oder Ino, die Retterin der Schiffbrüchigen. Ihr Name *Λευκοθέα* erinnert auch Nitzsch II p. 52 an die *λευκὴ γαλήνη* (*κ* 94), die heitere Meeresruhe, und hält man mit dem selben ihre Funktionen zusammen, so möchte man in ihr die nach dem Sturme eintretende Ruhe des Meeres personificiert finden, welche den Schiffbrüchigen endlich doch das Land gewinnen lässt. Dass ihr weisser Schleier (*κρήδεμνον*), den sie *ε* 351 dem Odysseus giebt, damit er sich aus dem stürmenden Meer errette, an die *taenia* erinnert, welche die Geweihten in Samothrake empfingen, um sie sich zur Rettung in Sturmesnot um den Leib zu winden (vgl. Nachh. Th. VII, 10), hat Welcker in der Gr. Götterlehre I p. 644 bemerkt; vgl. übrigens §. 28 u. n. 35.

67 10. Ein rätselhaftes Wesen im Meer ist Proteus[56]) sammt seiner Tochter Eidothea δ 365 — 570. Als *Ποσειδάωνος ὑποδμώς* hütet er die Robben Amphitrite's d. i. des Meeres. Zugleich aber heisst er *Αἰγύπτιος* und ist ein *γόης*, ein Zauberer, *ὀλοφώϊα εἰδώς* (410), der sich in alle Gestalten verwandeln, aber in diesen Verwandlungen festgehalten und zu reden gezwungen werden kann. Was aber redet er? Nach der Angabe seiner Tochter Eidothea (388—393) kann er dem Menelaos den Weg bezeichnen und die Maasse, d. h. die Weiten des Weges, ferner die Rückkehr, d. i. die Bedingung derselben, unter der Menelaos über das Meer nach Hause gelangen mag. Er kann ferner berichten, was in Menelaos' Hause während dessen Abwesenheit Gutes und Böses geschehn ist. Man sieht, von eigentlicher Prophezeiung der Zukunft ist durchaus nicht die Rede. Das einzige Prophetische was er gegen Menelaos ausspricht, ist die Verkündigung, dass derselbe nicht sterben, sondern als Eidam des Zeus in das elysische Gefilde kommen werde. Sonst aber sagt er durchaus nichts Anderes, als was ein weitgereister Schiffer, der überall hinkommt und von allem hört, ebenfalls zu berichten vermag. Den Odysseus hat er auf der Insel der Kalypso gesehn (556); nimmt man hiezu, dass er zugleich auch alle Tiefen des Meeres kennt (385), so kann man sich des Gedankens nicht erwehrrn, Proteus sei das Bild der Schiffahrt, die ihre Heimat, ihren Ausgangspunkt im Osten hat, und mit Aegypten in enger Berührung steht. Das wäre die phönikische, und ein enger Verkehr der Aegypter und Phöniker in uralter Zeit wird jetzt allgemein anerkannt; vgl. Hug in Ersch und Grubers Enc. Th. 2 p. 35, Curt. Ionier p. 19; nach Herod. 2, 112 wird, merkwürdig genug, des zum König Aegyptens gemachten Proteus *τέμενος* in Memphis von tyrischen Phönikern umwohnt. Aber wie passt zum Schiffer der Zauberer, der sich in alle Gestalten verwandeln kann? Hier vermittelt seine enge Verbindung mit Aegypten, welche nicht blos Homer und Herodot, sondern auch Euripides in der Helena feststellen; letzterer, ganz an Homer anknüpfend, lässt ihn zwar in Pharos wohnen, aber doch Beherrscher von Aegypten sein (v. 5). Denn Aegypten ist ja nach Homer ein Wunderland, reich an zauberkräftigen

Kräutern (δ 220–232). Und wo es solche gibt, ist es nicht zu kühn, man denke nur an Kolchis, auch Zauberkünste, die nicht durch *φάρμακα* gewirkt werden, vorauszusetzen. Wir kennen übrigens ägyptische Zauberer, die namentlich das Verwandeln verstehn, schon aus der Bibel. Dass man schon bei Homer an die von den Späteren so häufig gefabelte Verwandlungsfähigkeit der Wassergötter denken dürfe, scheint mir weniger wahrscheinlich.

Weil aber das *θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδεν* nicht blos von Proteus, sondern auch von Atlas ausgesagt wird (α 52), so wäre es dem Geiste homerischer Weltanschauung nicht gemäss, diese Persönlichkeit von der des Proteus in der Betrachtung zu trennen. Mindestens müssen die grammatisch klaren Worte zur Basis der Untersuchung über das Wesen des Atlas gemacht werden. Er kennt also die Tiefen des Meeres, und zwar *πάσης θαλάσσης*, alles dessen was Meer heisst; sein Name bedeutet, wie Hermann übersetzt, so viel als Sufferus[56]); er hat eine Tochter *Καλυψώ*, die Verbergerin, welche weit im Westen, gleichviel, ob im Süd- oder Nordwesten wohnt. Endlich heisst es von ihm (α 52): *ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν.* „Der duldende, ausharrende Mann, der Vater der Verbergerin, der im Westen ist, wie diese, der alle Tiefen des Meeres kennt, besitzt[57]) oder hat die Säulen, die Erde und Himmel auseinander halten allein.“ — Dies ist der Repräsentant der phönikischen Weltschiffahrt, des Volkes, das allein die Meerenge zwischen den Säulen des Herakles befährt, andern Völkern aber den Westen (seine Handelswege und fernen Faktoreien), sorgfältig verbirgt, denn Atlas ist Vater der listigen Verbergerin, und die Kinder heissen ja nicht blos bei Homer, wie die Väter thun; man denke nur an *Ἀστυάναξ, Τηλέμαχος, Εὐρυσάκης, Τισαμενός*· und endlich wohl auch an Proteus' Tochter *Εἰδοθέα*, die Gestaltengöttin[58]). Atlas heisst aber auch *ὀλοόφρων*, verderblich, wie Kirkes Bruder der Zauberer Aietes κ 137, und der, in der attischen Sage wenigstens, schlimme Minos ib. λ 322; denn das schlaue Handelsvolk verbindet mit seinem Handel auch Betrug und Menschenraub ξ 288. ο 415 ff. Dass Homer über das, was die Mythe verrät, kein Bewusstsein haben kann,

hindert diese Deutung so wenig, als der Mangel einer bestimmten Kunde von den Säulen des Herakles bei ihm.

Doch da Homer über Atlas so wenig sagt, so dürfen wir uns wohl auch in den späteren Dichtungen umsehn, ob sich vielleicht in diesen seine Natur noch deutlicher ausspricht. Er bewacht die Aepfel der Hesperiden, die Schätze und Reichtümer des Westens; auch ist er ein Astronom, und, wie bei Homer der Tiefen des Meers, so bei Vergil Aen. I, 741 und Cic. Tusc. 5, 3 der himmlischen Dinge kundig. Herakles tritt an seine Stelle und trägt für ihn den Himmel. Welcher andere Herakles kommt so weit nach Westen als der tyrische Melkart? Hier deutet die Sage sich selber. Zwei sind's, welche die Säulen des Himmels besitzen, Atlas und Herakles der Tyrier. Dieser thut, was jener gethan; nun ist aber Herakles der Tyrier nichts anders als Symbol des phönikischen Volkes [59]).

So hätte sich denn aus diesen Combinationen das Resultat ergeben, dass Atlas mit Kalypso im Westen dem Proteus mit Eidothea im Osten entspricht, ein Verhältnis, das wesentlich bestätigt wird durch die Columnae Protei im Osten, von denen Vergil weiss (Aen. XI, 262), dass aber beide keine Naturgottheiten, sondern Symbole der Schiffahrt sind. Es ist daher für Homer auch der Umstand nicht zu übersehen, dass er beide mit keiner eigentlichen Naturgottheit in verwandtschaftliche Beziehungen bringt.

68 11. Dagegen gehören zu den an physische Existenzen gebundenen oder eigentlichen Naturgottheiten die *Ποταμοί*, die Flussgötter, welche sämmtlich nach *Φ* 195 aus dem Okeanos entsprungen, als Personen aber nicht von diesem gezeugt sind. Wenigstens wird *Ξ* 434 Zeus des Xanthos Vater genannt und ist es also wahrscheinlich auch von Simoeis, des Xanthos Bruder (Schoem. Opusc. II p. 44). Ausser diesen sind die bedeutendsten der Acheloios *Φ* 194, der Alpheios *E* 545, der Enipeus *λ* 238, der Spercheios *Ψ* 142, der Axios *B* 849. *Φ* 141. 158. Sie treten als Väter von Söhnen, die troischen Flüsse als wesentliche Teilnehmer an der epischen Handlung, durchaus in abgeschlossener Persönlichkeit auf. Auch fehlt ihnen ein Kultus nicht; der Fluss in Scheria heisst *ε* 445 *πολύλλιστος*· der

Skamandros hat einen Priester, ἀρητήρ *E* 78, der Spercheios ein τέμενος und einen Altar; ihm hat der alte Peleus des heimgekehrten Achilleus Lockenhaar gelobt, *Ψ* 144 ff., vgl. Aesch. Choeph. 7; denn nach Hes. Theog. 346 sind es nebst Apollon und den Nymphen auch die Flüsse, οἳ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσιν. Die Flussgötter gehören, den Okeanos ausgenommen, zur vollständigen Götterversammlung mit *Υ* 7. Besonders merkwürdig ist ihre Stellung im Eide des Agamemnon *Γ* 276 ff. [60]). Da, wie oben bemerkt wurde, dem Schwure Zeugschaft geben soll, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist, so haben sie nebst der Γαῖα das mittlere Gebiet zu repräsentieren, und ihre Stellung in dem Schwure lässt auf bedeutende Ehre, die man ihnen auch ausserhalb der Lokalkulte widmete, schliessen, wenn sie sich gleich mit Zeus nicht messen dürfen *Φ* 190—195. Skamandros wird in *Z* 248 μέγας θεός genannt.

12. An die Flussgottheiten schliessen sich zunächst die Quellnymphen, und durch deren Vermittlung die Nymphenwelt überhaupt an. Hier drängt sich uns zuvörderst die Notwendigkeit auf, zwischen Nymphen im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden. Denn Kalypso, des Atlas Tochter, Phaëthusa und Lampetie, die Hüterinnen von Helios', ihres Vaters, Rinder- und Schafheerden (μ 132), obgleich Νύμφαι genannt, geben sich gleichwohl auf den ersten Blick als Wesen anderer Art zu erkennen denn die κοῦραι Διός, die Bergnymphen, ὀρεστιάδες *Z* 420, νηϊάδες κρηναῖαι, Quellnajaden ρ 240: *die da inne haben der Berge hohe Häupter und die Quellen der Flüsse und die grasigen Auen,* ζ 123 f. vgl. *Υ* 8 *die die schönen Haine bewohnen,* in welchen Versen vier Arten, die Berg-, Quell-, Wiesen- und Hainnymphen unterschieden sind. Bekanntlich hat die spätere Vorstellung in ihnen das θεῖον erkannt, welches in jenen Naturgegenständen waltet und sie belebt, aber auch an deren Existenz, wie besonders von den bei Homer nicht unter diesem Namen vorkommenden Dryaden gesagt wird (Hymn. Ven. 265 ff.), zum Mitleben und Mitsterben gebunden ist. Aber auf diese fetischistische (Asmus I 197) Vorstellung, welche in diesem Wesen nur die Wesenheiten der Bäume etc. erkennt, deutet bei dem Dichter nur eine einzige Stelle [61]) hin: *die entstehen* 69

ja aus Brunnen und Hainen und den mächtigen (heiligen?) Strömen κ 350, sonst werden sie, was auch bei der Deutung ihrer Gattungsnamen zu beachten ist, als Bewohnerinnen jener Oertlichkeiten betrachtet. Auch was von ihrem Thun und Treiben ausgesagt wird, bezieht sich keineswegs auf ein geheimes, stilles Walten im Innern der Quellen oder Bäume, sondern sie sind teils gütige, den Menschen hilfreiche Gottheiten (die Ulmenpflanzung um des Eetion Grab *Z* 420, das Aufjagen von Ziegen dem Odysseus zur Jagd ι 154), teils Gespielinnen und Dienerinnen von Göttinnen höheren Rangs, der Artemis ζ 105, wo sie *ἀγρονόμοι*, d. i. nach Aesch. Agam. 142 Dind. ohne Zweifel feldbewohnende, heissen, der Kirke κ 348 ff., wo sie deren *δρήστειραι*, Mägde, sind. Häufig halten sie sich in Grotten auf, μ 318. ν. 104; in solchen sind ihre Reigenplätze und Sitze, auch ihre steinernen Webebäume.

Man sieht hieraus, wie wenig der Dichter geneigt ist, die Naturgottheiten mit den Naturgegenständen, denen sie angehören, zu identificieren. Seine Vorstellung strebt vielmehr, auch diejenigen Götterwesen, die wir die gebundenen genannt haben, aus ihrer Beschlossenheit in der Natur zu befreien und ihnen zu einem selbständigen Leben zu verhelfen[62]). Dennoch aber ist in κ 350 die elementarische Bedeutung ihres Wesens unverkennbar enthalten. Sie sind die Quellen-, Hain- und Triftengeister, und als solche *κοῦραι Διός*. Nämlich Nitzsch zu ζ 105 versteht unter diesem den Regen-Zeus, „indem die Nymphen eigentlich alle Dämonen der Quellen sind, welche selbst vom Regen wachsend mit demselben den Bäumen und Triften, dem Wilde und den Heerden Erfrischung und Wachstum geben."

Was ihre sonstigen Verhältnisse betrifft, so gehören sie mit zur Götterversammlung *Υ* 8, und haben einen Kultus. Odysseus hat ihnen *τεληέσσας ἑκατόμβας* geopfert ν 350. ρ 240 und betet zu ihnen ν 355, wie Eumaios ρ 240, der als Hirte ihres Beistandes vor allen bedürftig ξ 435 nicht versäumt ihnen zugleich mit Hermes beim Mahle zu opfern. Ein vielbesuchter Altar von ihnen steht über der Quelle, aus der die Bürger von Ithaka Wasser holen ρ 210. — Sie

gatten sich als *ἀγρονόμοι* nicht selten mit Hirten, *Ξ* 444. *Z* 21; vgl. Hymn. Ven. 285; aber auch mit anderen *Υ* 384.

13. Nunmehr sind von den Naturgöttern blos die **70**
Winde noch übrig, von denen Homer blos den Boreas, Zephyros, Notos und Euros kennt. Auch sie sind in der Ilias vollkommene Persönlichkeiten, wohnen, wenigstens Zephyros und Boreas als Personen, in Thrake *Ψ* 229, vgl. Völcker Hom. Geogr. p. 78, und halten im Hause des Zephyros ein Gelage, ib. 200. Boreas zeugt in Gestalt eines Hengstes mit des Erichthonios Stuten zwölf Füllen, welche die Schnelligkeit ihres Vaters besitzen, *Υ* 223. Obgleich zur Götterversammlung *Υ* init. nicht mit berufen, haben sie doch einen Kultus, *Ψ* 195. 209. Eine besondere Gattung von ihnen sind die schlimmen, auch Menschen entraffenden Sturmwinde [63]), die *Ἅρπυιαι,* welche bei Homer durchaus nur *ἄελλαι* oder *θύελλαι,* aber noch keineswegs die hässlichen Vögel der späteren Sage sind und Flügel erst bei Hes. Th. 269 bekommen; vgl. Völcker p. 85. — Weniger vereinbar hiemit ist die Mythe der Odyssee (*κ* init.) von Aiolos, dem von Zeus bestellten Windwart [64]), *ταμίης ἀνέμων.* Die eigentümliche Bedeutung derselben in den Begegnissen des Odysseus, die wir oben besprochen haben, duldet nicht, dass in ihr Winde als Personen und selbständig erscheinen. Der Dichter bedient sich mit Recht seiner Befugnis, die natürlichen Existenzen bald als solche, bald als Götter zu brauchen, und wir gewinnen aus diesem Wechsel der Darstellung nur eine neue Bestätigung der aus unserer ganzen bisherigen Betrachtung sich ergebenden Wahrheit, dass von jenen beiden Möglichkeiten, in den Naturgottheiten bald das Naturelement, bald die göttliche Person darzustellen, keine die andere aufhebt. Vgl. Nitzsch III p. 93.

14. Der Mensch muss nämlich ein Verhältnis zu seinem **71**
Gotte haben; als konkrete Persönlichkeit kann er ein solches zu einer blosen Allgemeinheit nicht finden; sein religiöses Gefühl fordert eine bestimmte Konkretion seines Gottes; er muss absolut sein. Daher setzt es zunächst seine Bestimmtheit und jene absolute Allgemeinheit in ein äusserliches Verhältnis, es baut jene auf dieser auf. Dies äusserliche Verhältnis ist aber der Grundfehler jeder Naturreligion, deshalb

kann diese über ihren Widerspruch nicht hinauskommen: nun wird das eine Glied — die Einzelheit — einfach weggelassen und so entsteht der absolute natürliche Henotheismus, weil die eigentliche Aufgabe das eine nicht neben sondern in dem anderen aufzuzeigen, die absolute Allgemeinheit in der Einzelheit zu begreifen — erst der Geistesreligion lösbar ist; nur der einzelnen geistigen Persönlichkeit kommt der absolute Wert der wahren Allgemeinheit zu. Daher also zunächst jenes Schwanken zwischen Naturelement und göttlicher Person als ein halber Versuch zur Geistesreligion emporzudringen.

Dennoch kann es zwar erstlich vorkommen, dass die Gottheit teilweise von ihrem Elemente losgelöst betrachtet wird und so bei dem Streben nach Vergeistigung auf die natürlichen Ueberbleibsel ein geistiger Reflex fällt (Asmus ig R. I, 198). Wie könnte sonst Helios *μ* 383 drohen, in des Aides Behausung zu gehn und unter den Gestorbenen zu scheinen oder der Sonnenaufgang unter dem Bilde dargestellt werden, dass Eos zum Olympos geht, dem Zeus das Licht anzukündigen *B* 48? Vgl. *Ψ* 226: *während der Morgenstern aufging um das Licht anzusagen auf Erden.* Die Behausungen und Reigenplätze der Eos sind nach *μ* 3 im Westen, und Zephyros, der Westwind, hat seine Wohnung nördlich in Thrake. Der Schlafgott hat den Zeus in tiefen Schlummer gehüllt *Ξ* 359, *νήδυμος ἀμφιχυθείς tief ihn umfangend (eigtl. rings über ihn ausgegossen),* wie es ib. 253 wenn auch für einen andern Fall heisst; er entfernt sich, um das Gelingen des listigen Anschlags dem Poseidon anzuzeigen ib. 354; gleichwohl schläft Zeus noch eine lange Weile fort. Der Flussgott von Scheria, der *ε* 449 in den Worten *ich komme zu Deiner Strömung und zu Deinen Knien* als Person mit seinem Strome merkwürdig identificiert wird, rettet den Odysseus ib. 453 *ἐς ποταμοῦ προχοάς* (Mündung), so dass er wieder ein anderer als sein Strom ist.

Aber zweitens werden daneben — als Zeichen der ersten Stufe der Vergeistigung [65]) — oft genug die Götter ganz für die Gegenstände oder Zustände der Natur gesetzt, welche sie vertreten. Vgl. *N* 837: *das Getöse der beiden erscholl bis in den Aether und das Himmelsblau;* ***P*** 210 *und*

es fuhr in ihn Ares, der schreckliche, tosende; ***E*** 289 *an Blut zu sättigen den Ares.* ***Φ*** 112 *wenn einer auch mir mit Ares das Leben nimmt;* ***B*** 426 *die Eingeweide steckten sie sofort an und hielten sie über Hephästos (anders* ***I*** 468 *die gesengten Schweine wurden hingestreckt durch die Flamme des Hephästos)* ***T*** 119 *Here hemmte der Alkmene die Geburt und hielt an die Wehen.* Aber aus den oben angeführten Stellen geht nichtsdestoweniger hervor, dass der Naturgott persönlich als das Prius des von ihm vertretenen Gegenstandes betrachtet werden kann. Vgl. Schoem. Opusc. II p. 56.

15. Drittens aber zeigt sich auch schon die höhere **72**
Stufe der Personifikationen von seelischen, sittlichen oder sonst unkörperlichen Zuständen, z. B. die *Ἔρις*, der *Φόβος* und andere mehr[66]). Diese sind nur Ergebnisse dessen, was sie bezeichnen; der Gott ist nicht, oder ist nur die Sache, welche er darstellt, der abstrakte Begriff derselben. Daher kommen diese Wesen bei dem Dichter nie zu wahrer Persönlichkeit, gehören nicht mit zur Götterversammlung und haben bei Homer noch keinen Kultus. Denn obgleich sie mit den Naturgottheiten nach der sie erzeugenden Weltanschauung auf einerlei Stufe stehn, sofern mit jenen die pure Natürlichkeit sinnlich wahrnehmbarer Existenzen, mit diesen die der dämonisch zu nennenden Erscheinungen geleugnet wird, so sind doch jene stets an ihrem Orte vorhanden, ihr Numen folglich ein beständig gegenwärtiges, dem Gebete, der Verehrung immer zugängliches und in diesen Eigenschaften ein wirklicher Persönlichkeit teilhaftiges; diese dagegen kommen und verschwinden, und folglich ist auch ihr Numen nichts Bleibendes und deshalb angerufen und verehrt zu werden nicht fähig. Namentlich sind sie, wie Nitzsch Vorrede zur Od. I p. XV vortrefflich sagt, die besonderen Dämonen der Erscheinungen, die sich im Bereiche einer göttlichen Person auffallend hervorthun, und werden deshalb gewöhnlich mit dieser in ein menschlich geartetes Verhältnis gesetzt. So ist *Φόβος* ***N*** 299 des Ares Sohn; drum wohl auch *Δεῖμος*, beide des Gottes Diener ***O*** 119; vgl. ***Δ*** 440. ***Δ*** 37. Eris, des Ares Schwester und Gesellin, ist klein anfänglich, stösst aber bald mit dem Haupt an den Himmel, während sie auf der Erde steht (***Δ*** 440); als eine

neue Schlacht beginnt *Λ* 1 ff., wird sie von Zeus zu den Schiffen der Achäer gesendet, und hat das Zeichen des Krieges, das *τέρας πολέμοιο*, in der Hand, in welchem Göttling im Hermes l. c. p 261 und zum Sc. Herc. 339 die Aegis findet; denn diese ist versehen mit dem Gorgonenhaupte *Διὸς τέρας αἰγιόχοιο* *E* 742. Sie bleibt allein in der Schlacht, was allen übrigen Göttern verwehrt ist (ib. 73). Ein dunkles Wesen ist *Ἐνυώ*, die *E* 333 als *πτολίπορθος* mit der kriegerischen Athene, ib. 592 mit Ares zusammengestellt wird. Nach Göttling ist sie das weibliche Gegenbild des Ares, nach Nitzsch II p. 64 der tobende Krieg, wofür das Adjektivum *ἐνυάλιος* als Prädikat des Ares zu sprechen scheint. *E* 592 hat sie den *Κυδοιμός* zum Begleiter, d. i. den Schlachtenlärm[67]) vgl. *Σ* 535 *ἐν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλεον.* — Weiter nennt Homer noch die *Ἀλκή* und *Ἰωκή* *E* 740. — *Φύζα* *I* 2 ist keine Personifikation; siehe Dissen's kleine Schriften p. 353.

Von nicht kriegerischen Wesen allegorischen Charakters kommen noch vor die *Ἄτη*, von deren Natur erst im Abschnitte von der Bethörung und Sünde geredet werden kann. *T* 91 heisst sie (vgl. oben I §. 46) *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ*, wird aber von Zeus, als sie auch ihn betrogen hat, aus dem Himmel verstossen. Ihr stehn *I* 502, gleichfalls als *Διὸς κοῦραι μεγάλοιο*, die *λιταί*, die Bitten, gegenüber, die was Ate, die rasch voraneilende Bethörung, verschuldet, hinterher wieder gut machen. Von ihnen kann gleichfalls nur im Zusammenhange mit der *Ἄτη* die Rede sein. — Die *Ὄσσα*, *B* 94 vgl. *ω* 413 *Διὸς ἄγγελος* genannt, das Dämonische eines sine certo auctore sich verbreitenden Gerüchtes (vgl. Lange verm. Schriften p. 235; Nitzsch I p. 51), kann kaum mehr eine Personifikation genannt werden, wenn gleich Hesiod von der *φήμη*, dem ominösen Worte bei Homer, in den Werken und Tagen 764 sagt: *θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή*. Wie sich diese Vergötterungen dämonisch im Menschenleben wirkender Mächte späterhin vermehrt und einen Kultus bekommen haben, ist eine Untersuchung, die über den Dichter hinausführt; vgl. Nachhom. Theol. II, 1. Von der Moira, Aisa, Ker, den Klothes wird im nächsten Abschnitte die Rede sein.

16. Hat sich nun in den Naturgottheiten und — nach 73
Nitzsch's (I p. XV ff.) trefflicher, von Dissen (kl. Schr. p. 349) anerkannter Bemerkung — in diesen allegorischen Wesen die pantheistische oder lieber pandämonistische Seite der homerischen Weltanschauung geltend gemacht, so tritt andererseits deutlich das Bestreben hervor, den Gott von der Welt und ihren Zuständen zu befreien. Es gehn daher obige Natur- und allegorischen Gottheiten nur in untergeordneter Bedeutsamkeit neben einer freien Götterwelt her, welche lediglich aus selbständigen, bestimmt umschriebenen und in sich selbst beruhenden Persönlichkeiten besteht. Der homerische Gott ersten Ranges ist im Glauben des Dichters weder Symbol noch Allegorie, sondern ein Individuum, welches das, worin sich im Besonderen seine Wirksamkeit äussert, als Amt und Beruf übt (vgl. *υ* 70 ff.), in diesem aber durchaus nicht dergestalt aufgeht, dass es nicht auch thun könnte, was in der Regel ein anderes göttliches Individuum thut. Dies ist ein Kennzeichen des Henotheismus[68]), welchen schon die indogermanische Religion vielfach aufweist. Der günstige Fahrwind heisst *ε* 176. *ο* 297 *Διὸς οὖρος* und wird gesendet von Zeus *ο* 475; es sendet ihn aber auch Kalypso *ε* 167. 268, Kirke *λ* 7. *μ* 149, Athene *ο* 292, Apollon *Α* 479. Poseidon zieht die Wolken zusammen und gebietet den Winden *ε* 291, wie Zeus z. B. *ι* 67 ff., und Odysseus schreibt *ε* 303 dem Zeus zu, was so eben Poseidon gethan. Die von ihm erregten Winde besänftigt Athene *ε* 383, welche Here vom Meere zu holen geht *Φ* 334 f.; Poseidon, sonst aber weder Gott noch Mensch, meint der Kyklope, werde seine Wunde heilen *ι* 520, obwohl, wie Nitzsch Bd. III p. 80 bemerkt, der griechische Glaube diesem Gotte keine Heilkraft beilegt. Dem Helios wird *μ* 349 zugetraut, dass er, was nachher Zeus thut, Odysseus' Schiff vernichten könne. *Δ* 101 soll Pandaros vor einem Schusse zu Apollon, ib. *E* 174 unter gleichen Umständen zu Zeus beten. Athene giebt der Penelope Schlaf *π* 451 und öfter, sendet den Freiern Wahnsinn *υ* 345, und verlängert die Nacht *ψ* 243. Unmöglich wäre dies Uebergreifen in andere Bereiche, wenn den einzelnen Gottheiten die Macht der Selbstbestimmung nicht zukäme, wenn sie nur Symbole von Kräften

wären, welche nach unabänderlichen Richtungen das Weltganze durchwalteten. Allein das ist eben der in der Schöpfung homerischer Göttergestalten erkennbare Fortschritt des Menschengeistes, dass er die Welt in denselben als befreit von blossen Naturgewalten darstellt, dass die Naturmächte das menschliche Leben nicht weiter als in seinen äusserlichen Verhältnissen bedingen. Gleichwie der Dichter dieses Leben von andern als natürlichen Mächten regiert weiss, so stellt sich ihm auch das Leben und Wesen der Götter dar als von den sittlichen Principien des Rechts, der Satzung und Ehrfurcht gestaltet. Die Götterwelt erscheint ihm nicht als ein System physisch zusammenwirkender Naturgewalten, sondern als ein politisch gegliederter, nach Verschiedenheit der ungleich berechtigten Individuen organisierter Staat, der, wie der irdische, seinen *βασιλεύς*, seine *βουλή* und *ἀγορά* hat. Dies nachgewiesen zu haben ist ein grosses Verdienst Göttling's [69]). Indes ist dies nicht zu verallgemeinern. Wenn einzelne Götter sich scheuen vor einer That, welche dem Zeus allein eignet, so hat das mit dem religiösen Gefühl nichts zu thun, es soll nur die Analogie der griech. Götterwelt mit dem menschlichen Staat vervollständigen, in welchem den Unterthanen allerlei verboten ist, aber keineswegs soll Zeus als absolut (à la Louis XIV) dargestellt werden, neben welchem die anderen Persönlichkeiten gleichsam despotisch zu Maschinen herabgedrückt würden; dies wäre ganz und gar ungriechisch. Die Einheit, in der sich die olympischen Götter darbieten, ist noch mehr die der Familie; Göttervater ist Zeus und wird Vater auch von anderen als seinen Kindern genannt (Welcker Gr. G. I 179). Wenn also auch gleichen Wesens, sind doch die Götter andre Personen; die Vaterschaft genügt nicht, um Zeus absolut zu setzen; vgl. Asmus ig R. I 195. II 58.

Mit dieser prophylaktischen Bemerkung mag denn das folgende Analogon aus dem Staatsleben aufgestellt werden.

74 17. Gleichwie neben dem Phäakenkönig Alkinoos noch zwölf andere *βασιλῆες* fürstlich (richterlich) walten, die seine *βουλή* bilden (ϑ 391 coll. ζ 54), wie neben dem Männerfürsten Agamemnon eine *βουλή* der Geronten steht, an der nur die vornehmsten und tapfersten Kriegsfürsten Teil haben

(*B* 53), so ist unter des Götterköniges Vorsitze mit dem Weltregiment gleichsam ein Ausschuss der Götterwelt beschäftigt, zu welchem ausser dem für gewöhnlich im Meere wohnenden Poseidon (*N* 21) nur die eigentlichen θεοὶ Ὀλύμπιοι gehören, d. i. diejenigen, denen Hephaistos auf dem Olympos Wohnungen gebaut hat, Apollon, Ares, Hephaistos, Hermes, Here, Athene, Artemis, Aphrodite, vielleicht auch Themis und Dione, welche, wenn auch ursprünglich in einer Hauptbeziehung eins mit Here (vgl. unten und Buttm. Mytholog. I p. 22 ff.), doch im Dichter von dieser bestimmt unterschieden ist. Iris und Hebe sind, wie die Horen, dienende Göttinnen.

Da bei Homer die gräkoitalische Göttin Vesta, Ἑστία, welche teilweise dem indischen Agni entspricht (eigentlich ʻFeuerstelleʼ v. St. us brennen) noch nicht als Göttin vorkommt, wenn auch die Heiligkeit des Herdes ἱστίη neben ξενίη τε τράπεζα anerkannt ist, so gibt es auch noch k e i n Z w ö l f g ö t t e r s y s t e m [70]). Die Sitzung des Götterrats heisst θῶκος ε 3, wie die Ratssitzung in Ithaka β 26. Hesiod Θ. 802 spricht von einer β o υ λ ή θεῶν ausdrücklich und unterscheidet dieselbe von den geselligen Zusammenkünften der Götter bestimmt. Dieser θῶκος ist aufs deutlichste unterschieden von der *Υ* ff. coll. *Θ* init. beschriebenen ἀγορά, zu welcher durch Themis auf Zeus' Befehl selbst alle Flussgötter und Nymphen geladen werden. Es lassen sich selbst die im irdischen Staate bemerklichen Abstufungen der politischen Bedeutsamkeit auch im Götterstaat unterscheiden. In beiden erfreut sich das demokratische Element noch keiner Berechtigung. Wie die Mannen vor Troia (*B* 86 ff.), die Ithakesier (β init.), die Phäaken (θ init.) zusammengerufen werden, nur um den Willen der Fürsten zu vernehmen, ohne Stimm- und Entscheidungsrechte (vgl. unten V, 51), so sind *Θ* und *Υ* auch die Götter nur herbeigekommen, damit ihnen des Königs Wille kund werde. Das aristokratische Element geniesst im irdischen wie im Götterstaate wenigstens das Recht des Beirats (vgl. z. B. die βουλή der Geronten *B* 55 ff. mit dem θῶκος der Götter), während jedoch von einer Verpflichtung des Königs sich der Mehrheit zu fügen nirgends eine Spur ist. Denn gleichwie der irdische König, was unten erwiesen werden soll, im Grund eine unumschränkte Gewalt besitzt,

so findet sich auch Zeus' Wille nirgends **rechtlich** oder politisch beschränkt; er gebietet und verbietet, er hilft und verdirbt, wie er will. Während Poseidon mit seinem Willen gegen den Gesamtwillen der anderen Götter nicht aufkommen kann (α 78), während auch sonst jeder einzelne Gott seinem Hass und seiner Liebe nur genügen kann, wenn Zeus und die andern Götter es zulassen (μ 349. τ 276), ist Zeus allein souverain; ε 103: *aber in gar keiner Weise ists möglich des ägisschwingenden Zeus Sinn zu überlisten oder zu stören.* Und wenn es auch Regel ist, dass unter Zeus' Vorsitz der Götterrat einhellig waltet (Nitzsch III p. 72, ι 479), wenn auch Zeus gegen Götter von der Bedeutung Here's und Poseidon's nicht gerne feindlich verfährt (Nitzsch III Einl. p. XIV), so kann er doch durchführen, was alle nicht wollen; die andern können über seine Ratschlüsse missgestimmt, denselben aber nicht hinderlich sein: *Thut's, aber nicht werden wir anderen Götter sämtlich es loben* sagt Here Δ 29 u. ö. Während ferner die anderen einen Conflict miteinander vermeiden (ν 341; Nitzsch II p. 132), scheut er den Kampf mit allen nicht Θ 5 ff. In so weit erkennen die Götter sein oberstrichterliches Regiment an, dass sie weder gegen einander noch auch Menschen gegenüber zur Selbsthülfe greifen, sondern ihre Klage bei Zeus anbringen. So klagt Ε 872 Ares gegen Athene, Η 446 Poseidon gegen die Achäer, ν 128 derselbe gegen die Phäaken, μ 377 Helios gegen die Gefährten des Odysseus, ja sogar Aides, am Thor seines Reichs von Herakles verwundet, ging zu Zeus' Behausung auf den hohen Olympos Ε 398.

75 18. Wie sich nämlich die Macht des irdischen Königs keineswegs blos auf Geburt und Erblichkeit seiner Würde stützt, sondern ganz vornehmlich auf die Heldenkraft und persönliche Tüchtigkeit des damit Bekleideten, — denn Telemach fühlt sich nicht stark genug das Königtum von Ithaka für sich in Anspruch zu nehmen und zu behaupten, und vom Lykierfürsten Sarpedon heisst es Π 542: *der Lykien schirmte durch seine Gerechtigkeit und seine Stärke,* so ist auch Zeus *ὕπατος κρειόντων* insbesondere deswegen, weil er von allen Göttern der stärkste und auch allein diesen sämtlich gewachsen ist. Ausser dem Anfang von Θ vgl. 450: *immer-*

hin, wie mein Mut und meine Hände unnahbar, können mich alle Götter nicht zwingen, die im Olymp sind [71]). *Δ* 566: *dass dir nicht helfen alle olympischen Götter, wenn ich dir nahe und die unnahbare Hand an dich lege,* vgl. 580. 589. *Λ* 78: *alle schalten sie aber den dunkelwolk'gen Kronion, dass er eben den Troern den Sieg zu verleihen gedachte. Doch um die alle kümmerte nicht sich der Vater, seitwärts entweichend setzt' er sich weg von den andern im Frohgenuss eigener Obmacht; O* 107: *denkt er doch unter den ewigen Göttern an Kraft ausnehmend der erste zu sein*; vgl. Müller Proleg. p. 246 ff.; Lange Einl. in das Stud. der griech. Mythol. p. 101 f. Doch wozu nützt es, die allgemein anerkannte Wahrheit, dass Zeus der Vater *κατ' ἐξ.* *Θ* 245, *Ὀλύμπιος* *Θ* 335, der älteste *N* 355. *O* 166, oberste, stärkste und in seiner Stärke mächtigste Gott ist, dem sich die übrigen Götter willig unterordnen (*ν* 148), ja dienstbar bezeigen (*Θ* 438), durch Beweisstellen zu erhärten? weit interessanter und durch die Sache selbst geboten ist es, zu untersuchen, in wie fern und wie weit die Macht des Göttervaters durch die Gliederung des ganzen Göttersystemes selbst beschränkt ist. Ja irren wir nicht, so ist diese Untersuchung, bei welcher vor der Hand Zeus' Verhältnis zur *Μοῖρα* ausser Anschlag bleibt, nicht nur unentbehrlich, um einen Blick in die inneren, theologischen Beziehungen der Götter auf einander zu werfen, sondern auch für das Verständnis der Oekonomie beider Gedichte höchst erspriesslich.

19. Selbst die oberflächlichste Betrachtung der Mytho- 76
logie lehrt, dass sich die Fülle des Wesens einer Gottheit gerne im Dualismus eines männlichen und weiblichen Individuums darstellt [72]). Freilich musste dieser Dualismus um so mehr allmählich in den Hintergrund treten, je mehr sich im hellenischen Bewüsstsein die Gottheiten ihrer symbolischen Bestimmtheiten entkleideten und in freie durch keine Bedeutsamkeit gebundene Persönlichkeiten verwandelten. Es darf folglich nicht befremden, dass derselbe bei dem Dichter nicht offen zu Tage liegt, aber eben so wenig sind die einzelnen Züge zu übersehn, in welchen er sich gleichsam im Verschwinden noch verrät. Wir erinnern zuvörderst an *Ζεύς* und *Διώνη* (vgl. Herm. Opusc. VII p. 276), wenn gleich diese

7*

Verdopplung der Persönlichkeit des Zeus im Göttersysteme des Dichters nicht mehr von Wichtigkeit ist. Aber man beachte was wir von Hera lesen; ihre mythologische Entstehung und Bedeutung ist freilich immer noch dunkel. Einzelne Legenden deuten darauf, dass in ihr Elemente arischen Glaubens liegen mögen. — Die regnende Wolke, nicht die Erde ist in *Διώνη* fem. zu *Ζεύς* bezeichnet; Ixionsmythe; aber bald kann gerade ihr Substitut, Hera auch als Erde neben dem Himmel, wie in Dyâvâprithivî, gefasst worden sein. Es scheint aber, auch andere Elemente haben sich darangesetzt, z. B. von einer Mondgöttin, wenn sie gleich nicht von Anfang Mondgöttin war [73]). Sie sagt *Δ* 59 von sich: *und mich hat als die geehrteste* [74]) *Kronion erzeugt*, *beides an Alter und weil ich deine Gemahlin heisse.* Daraus erklärt sich das ihr vor allen Göttinnen ausschliesslich gegebene Beiwort *πρέσβα θεά* (immer in Verbindung mit *θύγατερ μεγάλοιο Κρόνοιο*). So wird sie denn damit als die vornehmste von allen weiblichen Gottheiten bezeichnet. Lesen wir nun *O* 49, dass ihr Zeus auf ihr Versprechen, auch Poseidon zur Unterwerfung unter seinen Willen zu bereden, folgendes antwortet: *ja wenn du dann, farrenäugige Gebieterin Hera, mit mir eines Sinnes inmitten der Unsterblichen sässest, dann würde Poseidon, und wollte er auch gerne anders, rasch seinen Sinn wenden nach deinem und meinem Herzen*, dass folglich Poseidons, des nächst Zeus mächtigsten Gottes, Gehorsam von Here's Einigkeit mit Zeus abhängig gemacht wird, vergleichen wir ferner hiemit, was Here *Δ* 62 f. sagt: *doch traun darin wollen wir einander nachgeben, ich dir wie du mir, und die anderen Götter werden sich fügen,* so zeigt sich die wohl allgemein geltende Annahme, dass dem Dichter das *supremum numen* in der Doppelgestalt von Zeus und Here sich darstelle, vollkommen begründet. Vgl. noch Hymn. 11 (12), 4: — *Hera, die alle Seligen im weiten Olympos voll Ehrfurcht hochhalten gleich dem Blitzschleuderer Zeus*; daher sie *ἰσοτελής* gleichgeehrt heisst; siehe Düntzer Fragm. p. 82. Die Wesenseinheit beider Individuen blickt durch das vom Dichter freilich nur im schlichten Wortsinn genommene *κασιγνήτη ἄλοχός τε* ebenfalls durch.

77 20. Aber diese Einheit beider Gottheiten hat nichts we-

niger als Einigkeit zur Folge; diese ist nur eine postulierte, keine wirkliche. Denn die weibliche Macht will beständig übergreifen und sich dem Gehorsam entziehn; das ist eines der wesentlichsten Motive in der ganzen Handlung der Ilias; vgl. *A* 520 ff., vornehmlich 540 ff., wo besonders Here's Anspruch auf Mitteilung aller Ratschlüsse des Gemahles zu beachten ist. Darum ist auch Zeus' und Here's Sohn Ares, der Krieg, ein Verhältnis, von dem der Dichter zwar kein entwickeltes, wohl aber ein unmittelbares Bewusstsein hat, indem er Zeus den Vater *E* 890 zu dem Sohne sagen lässt: *du bist mir der verhassteste der Götter, die den Olymp innehaben; denn immer ist dir Hader lieb und Kämpfe und Schlachten; du hast deiner Mutter unbändigen Sinn, der unnachgiebigen, Here's, welche ich kaum mit Worten bändige.* Weil aber Here, die minder mächtige Göttin, für sich allein nichts ausrichtet, so tritt sie bei dem Dichter stets im Bunde mit anderen Mächten auf, denen auch usurpierende Bestrebungen eigen sind, wenn solche gleich auf anderen Gründen und Beziehungen beruhn, mit Poseidon nämlich und mit Athene. Diese teilen nicht nur mit ihr in der ganzen Ilias die Vorliebe für die von Zeus bedrängten Achäer, sondern sind auch bei einzelnen Vorkommenheiten, besonders wenn es gegen Zeus anzustreben gilt, immer zusammen erwähnt; so *A* 400: Thetis allein hat Zeus vom schmählichen Elende gerettet, *als ihn fesseln wollten die anderen Olympier Here, Poseidon und Pallas Athene*[74b]*);* ferner *Ω* 25 *da gefiel es den anderen allen, doch nimmer Here, noch dem Poseidon, noch der eulenäugigen Jungfrau.* Als *Y* 32 ff. die Götter sich mit Zeus' Genehmigung in den Kampf begeben, werden jene zwar zuerst mit andern zusammengenannt, beratschlagen aber ib. 115 mit Umgebung der übrigen für sich allein. Wir werden folglich von selbst darauf geführt, das vom Dichter dargestellte Verhältnis auch dieser beiden Gottheiten zu Zeus in Betrachtung zu ziehn. Immerhin wird mit Recht von Hepp[75]) hervorgehoben, dass dieser unaufhörliche Streit und Hader in der Odyssee zur Ruhe gekommen und das Haus- und Weltregiment des Zeus weit weniger angefochten, die gegenseitigen Competenzen weit mehr respektiert erscheinen. z. B. *ε* 5 ff. *ν* 341. *ξ* 328. *ν* 341. *ω* 472 ff.

78 21. Nehmen wir fürs erste Poseidon. Will Here Zeus gegenüber die Gleichberechtigte in der Einigung sein, so macht Poseidon Anspruch auf gleiche Rechte im Verhältnisse der Geschiedenheit. Denn es gelingt der menschlichen Vorstellung durchaus nicht, Zeus zu einer negativen Macht zu erheben, welche, um einen philosophischen Ausdruck zu entlehnen, die übrigen Götter zu blossen Momenten herabsetzte. vgl. Anhang n. 68 g. E. Denn Poseidon ordnet sich zwar unter und erkennt den usurpierenden Bestrebungen Here's gegenüber Zeu's Oberhoheit an; vgl. Θ 210 *möcht' ich doch nicht, dass gegen Zeus Kronion wir andern kämpften, da er ja weit höher steht; N* 354 sagt der Dichter: *freilich haben sie beide* (Zeus und Poseidon) *gleiches Geschlecht und ein Vaterland; aber Zeus ist der ältere und vermag mehr,* vgl. Θ 440. Υ 301. ν 133. 148; aber er wird zugleich von Zeus selbst anerkannt als ältester und bester ν 142, und sein Zürnen als ein vollkommen ausreichender Grund angegeben, warum Zeus trotz seines guten Willens für Odysseus noch nichts habe thun können α 68, und kann O 212—217 dem Bruder mit unversöhnlichem Hasse drohen, wenn er Troia ohne seine und der troerfeindlichen Gottheiten Zustimmung einseitig erretten wolle. Ja er stellt seinen Anspruch, als ein mit Zeus gleich berechtigter zu gelten, so zu sagen als rechtlich begründet dar. Die Hauptstelle ist O 185—210, wo Poseidon, durch Iris aus der Schlacht zurückgerufen, über Zeus, der es unverschämt findet, dass Poseidon, der schwächere und jüngere, zu trotzen wage, folgendes ausspricht:

Ha, wie hoch er auch steht, Ueberhebung ist es, mich trotzig
Hemmen zu wollen, da mir die gleiche Würde zu teil
ward.
Hat doch als Brüder uns einst dem Kronos Rheia geboren,
Zeus und mich und den Dritten den König der Schatten,
Aides.
Dreifach geteilt ist die Welt und jedem ward seine Würde.

Er, Poseidon habe das Meer, Aides die Unterwelt, Zeus den Himmel erlost (s. Anhang n. 52 p. med.) —

allen gemein aber blieb noch die Erd', und der hohe Olympos.
Drum werd ich nimmer nur leben dem Zeus zu Gefallen;
so mög er

Ruhig, so stark er auch ist, sich genügen lassen am Dritteil,
Nimmermehr aber, als wär ich ein Feigling, mich schrecken mit Faustrecht.
Besser fürwahr, er schälte mit schrecklich dröhnenden Worten
Seine Töchter und Söhne, die selbst er gezeugt, denn sie müssen
Wohl oder übel sich fügen aus Zwang, wenn er den Befehl gibt.

In diesen Worten ist klar ausgesprochen, dass Poseidon auf dem Grund der durchs Los vollzogenen Weltteilung dem Zeus sich durchaus gleichgestellt sehen und ihm nur das Recht patriarchalischer Herrschaft über seine Familie zugestehn will. Höchst merkwürdig ist nun der Grund, durch welchen ihn Iris gleichwohl zur Nachgiebigkeit bestimmt. Willst du denn wirklich, sagt sie, vom starren Trotz nicht lassen? *weisst du, den ältern willfahren ja stets die Erinyen* (v. 204). Sie leitet also die Verpflichtung Poseidon's zum Gehorsam ebenfalls aus dem Familienrecht her, und lässt uns somit auch ihrerseits das Princip der Gliederung des Götterstaats im gegenseitigen Verhältnisse der Familienglieder erkennen. Vergl. Zeus' und Poseidons Aeusserungen v. 166 und 197, und die oben angeführte Stelle *N* 354.

22. Während nun aber Poseidon rechtlich auf Gleichheit und Selbstständigkeit Ansprüche macht, dieselben aber gegen das Uebergewicht der sittlichen den Familienverband beherrschenden Verhältnisse nicht durchzuführen vermag, fehlt Athenen zur Begründung ihrer Opposition gegen Zeus aller rechtliche Vorwand. Die Tochter steht anders zum Vater als die Gattin und der Bruder. Aber dieses Tochterverhältnis ist so eigner Art, dass Athene durch dasselbe die interessanteste Erscheinung des ganzen Olympos wird [76]), wozu auch gehört, dass sie manche besonderen Beziehungen mit Apollon Phoibos teilt (wie Gladstone Studies II S. 54 bis 142 solche zusammengestellt hat, die jedoch sehr mit Vorsicht auszuwählen sind, da wir seine Beziehungen auf die biblische Offenbarung ganz verfehlt finden müssen.) Sie ist nämlich die Tochter ohne Mutter, Zeus' eigene Geburt; Zeus' Vaterschaft wird immer mit einem gewissen Nachdruck hervorgehoben; vgl. Nachh. Th. II, 19. Sie heisst vorzugsweise

ὀβριμοπάτρη, Διὸς θυγάτηρ κυδίστη Τριτογένεια des gewaltigen Vaters Tochter, Zeus' Tochter die herrlichste Tritogeneia, Διὸς ἐκγεγαυῖα von Zeus geboren, *κούρη Διὸς αἰγιόχοιο* oder *αἰγιόχοιο Διὸς τέκος*; wie ein Eigenname gebraucht *ἀτρυτώνη* gehört ebenso hierher, wie ihre Beziehungen zur *αἰγίς* und ihr Beiwort *γλαυκῶπις* die eulenäugige. — In der menschlich gedachten Götterfamilie ist sie des Vaters verzogene Lieblingstochter, die gewähren zu lassen, er nicht umhin kann; *E* 875—880 *gegen dich streiten wir alle*, sagt Ares zu Zeus; *denn du hast die unsinnige Tochter gezeugt . . , denn alle die anderen Götter so viele es sind im Olympos fügen sich dir und jeder von uns ist dir gerne gefügig; die aber strafest du nicht mit Worten so wenig als Thaten, nein, du gibst ihr Gewähr, da du selber gezeugt das verderbliche Kind.* Eben hat er *Θ* 5—27 den sämtlichen Göttern die Einmischung in die Schlachten aufs strengste verboten, als Athene das Wort nimmt, und sich ausbittet den Achäern wenigstens mit gutem Rat an Handen gehn zu dürfen; er antwortet v. 39: *fasse dich Tritogeneia, mein liebes Kind, sprach ich doch gar nicht so in bitterem Ernst; ich bin ja gar gerne dir gnädig,* das nämliche mit dem Zusatze: *nun so handle du denn nach Lust deines Herzens und lasse nimmermehr ab*, sagt er *X* 183 bis 185, als sich Athene seinem Antrag den um die Mauer gejagten Hektor zu retten widersetzt. Darauf pocht aber Athene und schilt heftig, wenn der Vater ihren Bestrebungen in den Weg tritt; *Θ* 360 *doch mein Vater er wütet in schlimmer Verblendung, der arge, immer in frevelem Mut meine liebsten Pläne zerstörend*, weiss aber wohl, wessen sie sich zu ihm zu versehen hat; v. 373: *nun es kommt wieder die Zeit, wo ihm Glaukopis gar lieb ist.* Sehr häufig wird sie mit Zeus zusammengenannt und für ihn oder mit ihm wirkend gedacht. *Θ* 287 sagt Agamemnon: *wenn nur der aigisschwingende Gott Zeus und Pallas Athene mir es vergönnten zu stürzen das wohlgebauete Troia; K* 552 Nestor: *denn es liebt sie ja beide der wolkensammelnde Zeus wie Zeus des aegisschwingenden Tochter die eulenäugige Pallas;* derselbe *Λ* 736 *traten wir ein in den Kampf mit Gebet zu Zeus und Athene.* Wenn Herakles, den ihm von Eurystheus befohlenen Arbeiten erliegend, zum Himmel weinte, war es Athene, die von Zeus

dem Sohne zur Rettung gesendet ward Θ 362 ff. Odysseus sagt υ 42 zu ihr: *könnt' ich sie* (die Freier) *töten mit Hülfe des Zeus und der deinen* und fordert π 260 seinen Sohn auf zu bedenken, *uns wird helfen Athene mit Vater Zeus oder ich will sonst mich auf Helfer besinnen,* Υ 192 *dir nachstürmend mit Vater Zeus und Athene.* In π 265 wird sie mit Zeus in Gemeinschaft geradezu für die höchste und mächtigste Gottheit erklärt: *traun da sind zwei treffliche Kämpen die du erwähnt hast: hoch in den Wolken stehet ihr Thron, sie trotzen auch anderen Menschen sowohl als ewigen Göttern,* eine Vorstellung von Athene, die sich, wenn gleich hin und wieder rationalistisch beschränkt, durch das ganze Altertum hindurchzieht [77]). Diesen Vorstellungen entspricht bei dem Dichter das Donnerwetter, das sie Λ 45 mit Here erregt, ferner dass sie Ε 736. Θ 387 Zeus' Leibrock und Aigis Ε 738 anzieht, um in den Kampf zu gehen [78]). Aus dieser ihrer engen, unlösbaren Verbindung mit Zeus, aus ihrer Macht- und Ehrengemeinschaft mit dem Gotte, aus ihrer Erzeugung durch ihn unmittelbar ohne Zuthun einer Mutter scheint hervorzugehn, dass hier selbst innerhalb der durch und durch vermenschlichten Olymposreligion der Gedanke hervorblickt, dass Athene ein Abglanz, eine Emanation des Zeus, eine aus ihm herausgeborne Seite seines Wesens selbst ist [79]). Daher wird nunmehr anschaulich, warum Zeus nie von ihr lassen kann, und am Ende doch immer thut, was sie will, aber auch warum sie gegen ihn sich auflehnt und mit andern rebellischen Gottheiten verbindet. Nämlich als die selbständig gewordene, von ihm ausgeschiedene Metis des Zeus setzt sie sich ihm, erregt vom Bewusstsein dessen, was sie ist, feindlich entgegen. Zeus' eigener, aus ihm frei entlassener Gedanke will, wie Here, der weibliche Neben-Zeus, für sich selbst etwas sein, begeht aber durch Störung dieses Kindschaftsverhältnisses ein weit grösseres Unrecht als Here, da für diese, als für das andere Element des dualistisch gespaltenen dialischen Wesens, der Streit schon gegeben, ja gewissermassen natürlich ist. Dies finden wir angedeutet in Zeus' Drohrede, mit welcher er durch Iris die beiden unbotmässigen Göttinnen vom Kampfe zurückrufen lässt, Θ 390—408, besonders von v. 404 an: *ja wenn*

zehn der Jahre im Umkreis rollten, so sollen nimmer die Wunden vernarben, die ihnen der Blitzstrahl gerissen, dass Glaukopis erfahre, was Kampf sei wider den Vater; minder verarg' ich es euch und minder zürn' ich der Here, ist sie doch immer erpicht, mir meine Gedanken zu kreuzen. Weiter ergibt sich aus diesem Verhältnis ein Hauptunterschied der beiden Gedichte. In der Odyssee ist ein Kampf unter den Olympiern gar nicht vorhanden; denn die enge zusammen gehörigen Gottheiten befinden sich nicht im Zustande der Entzweiung. Zeus und Athene sind einig; man sehe, wie sie sich ω 472 ff. in Einigkeit des Willens beraten; und Here bleibt ganz aus dem Spiele; somit steht Poseidon auf der anderen Seite allein. In der Ilias dagegen ist der Kampf auf Erden nur das irdische Gegenbild vom Kampfe der Olympier; man erwäge, was Φ 432 Athene mit dürren Worten sagt: *denn gewiss hätten wir längst schon Ruhe vom Kampfe, in Trümmern läge die wohlgebaute Stadt der Ilier.* Hier treten die von Rechts wegen als einig und willensgleich postulierten Götterindividuen in den Zustand der Spannung und Feindschaft ein, und dies giebt den Göttern der Ilias scheinbar einen anderen Charakter als denen der Odyssee [80]). Denn allen Hass, alle Bosheit und Arglist, wozu Hader und Krieg die Sterblichen verleitet, erzeugt sich in Folge der Zwietracht auch unter den Göttern, in deren Wesen, wie wir oben gesehen haben, Heiligkeit keineswegs ein constitutives Element ist.

80 23. Haben wir bisher diejenigen Gottheiten betrachtet, welche mit Zeus aus verschiedenen Ursachen in den engsten Bezug gesetzt in eben diesem Bezuge die Berechtigung zu finden glauben, sich ihm selbständig gegenüberzustellen und obwohl minder mächtig dennoch irgend eine Teilung der Herrschaft in Anspruch zu nehmen, so führt uns nunmehr der Gegensatz auf diejenige Gottheit, welche gleichfalls mit Zeus aufs engste verbunden und bei Göttern und Menschen in hohen Ehren stehend doch die untergeordnete Stellung gegen Zeus niemals aufgibt, sondern stets mit ihm in Willenseinheit lebt. Das ist Apollon, von dessen übrigen Seiten in dem Anhang [81]) gehandelt werden soll. Er heisst nicht ohne Bedeutsamkeit *Α* 86 *Διῒ φίλος* und wird *Π* 667, wie

nie ein anderer Gott, von Zeus mit *φίλε Φοῖβε* angeredet, er, der überall den Geboten des Vaters sich fügsam zeigt, und auch von der hellenischen Anschauungsweise des Göttertums, aus welcher die Anordnung der Festspiele hervorging, in der olympischen Feier neben Zeus gestellt wurde (vergl. Müller die Dorier I p. 251 ff. und meine Nachh. Th. II, 18). An Ehren steht er Athenen nicht nach, die *X* 183 *φίλον τέκος* angeredet wird, vergl. *Θ* 540. *N* 827 *möcht' ich doch geehrt sein, wie Apollo geehrt wird und Athene*, daher der Ausruf (§. 81) *wenn doch, Vater Zeus und Athenaie und Apollon!* Was oben *π* 265 von Athene gesagt ist, spricht der Dichter des Hymn. in Apoll. Del. 68 auch von Apollon aus, *dass er bei vielen der erste sein werde unter den Göttern und sterblichen Menschen über die fruchtspendende Erde hin.* S. Hymn. Herm. 468 ff. *denn du, Zeus' Sohn, sitzest zu oberst inmitten der unsterblichen Götter stattlich und stark, denn er liebt dich, der beratende Zeus,* wie denn auch Athene selbst mit ihm nicht in beständigem Zwiespalt lebt, wie mit Ares, sondern auf einen Wunsch und Vorschlag von ihm eingeht; vgl. *H* 17—42. Warum er aber diese seine bedeutende Stellung unter den Olympiern (die ihm *T* 413 gegebene Benennung *θεῶν ὥριστος* teilt er ib. 95 mit Zeus) nie zur Auflehnung und Unbotmässigkeit benützt, davon liegt der Grund darin, dass er wesentlich Zeus Organ, dessen Mund ist, und des Vaters Satzungen verkündet; Hymn. Del. 132 *ich will den Menschen verkünden des Zeus untrüglichen Ratschluss.* Hymn. Apoll. Pyth. (75) 254: *denen allen will ich den untrüglichen Ratschluss verkünden*, vgl. Hymn. Herm. 533 ff. und Od. *π* 402: *doch zuvörderst noch lasst uns der Götter Schlüsse befragen. Lassen es dann die Sprüche des Zeus uns gelingen* —. Denn Apollon ist auch bei dem Dichter nicht nur ein Weissage-Gott, der Gott der Mantik überhaupt (Od. *ο*, 526: *also sprach er, da flog ihm zur Rechten ein Habicht, der rasche Bote Apollons*), sondern er ist auch schon der pythische Gott; *I* 405 *auch nicht was da nur birgt die steinerne Schwelle des Schützen Phöbos Apollon im felsigen Pylos; θ* 79, *denn so hatte Phöbos Apollon ihm einen Spruch gegeben*, und als solcher gewiss wie bei Aesch. Eum. 19 *Διὸς προφήτης*, wenn dies der Dichter auch nirgends ausdrücklich sagt. Denn dass Apollon in Absicht auf die Weis-

sagung mit Zeus in Beziehung gesetzt wird, geht hervor aus *o* 245: *Amphiaraos, den gar sehr im Herzen liebte der aigisschwingende Zeus und Apollon.* Indem somit das Amt, worin er das ihm zugeschriebene Wesen bethätigt, eine durchgängige Einstimmigkeit mit Zeus unabweislich erfordert, ist in ihm gar kein Moment vorhanden, aus dem sich Gegensatz und Widerstreben entwickeln könnte; er ist stets der gehorsame Sohn, der keinen andern Willen hat, als den des Vaters auszurichten und zu verkünden.

81 24. Ist unsere bisherige Darstellung gegründet, so leuchtet nunmehr von selbst ein, warum grosse, sehr schwer oder gar nicht zu erfüllende Wünsche, deren Gewährung jedenfalls Einigkeit der Hauptgottheiten voraussetzt, so häufig eingeleitet werden mit: *αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον· Β* 371. *Δ* 288. *Η* 132. *Π* 87. *δ* 341. *η* 311. *σ* 235. *ω* 376. In dieser Formel, in welcher das griechische Gottesbewusstsein vielleicht seine tiefste theologische Anschauung niedergelegt hat[82]), in dieser auch den Attikern bekannten Formel „stellt der Grieche die für ihn höchsten und unter sich innigst verbundenen Gottheiten in eine das heiligste vereinende Gemeinschaft zusammen“ (Nach. Th. II, 20). Diese Zusammenstellung ist bei Homer so wenig zufällig, als im Eide der Athenienser (Schol. *B.* 371). Denn es ist dem Menschen natürlich, bei seinen höchsten Wünschen wie bei seinen heiligsten Beteuerungen den Blick auf seine höchsten Gottheiten zu richten. Hochwichtig aber ist sie deshalb, weil sie Zeugnis giebt, dass der Grieche ein freilich nicht spekulativ entwickeltes Bewusstsein der Zusammengehörigkeit gerade bei diesen drei Gottheiten hat.

82 25. Die freien Gottheiten, die wir bisher betrachtet haben, bilden die Grundlage des im Epos hervortretenden Göttertums, sowie sie auch am tiefsten in die epische Handlung eingreifen. Die Vermehrung derselben und die fortgesetzte Gliederung der olympischen Götterwelt, welche vom Dichter zwar nimmermehr geschaffen wird, wohl aber nationale Feststellung erhält, entspringt teils aus weiteren Familienbeziehungen, teils aus jenem Dualismus der Götterindividuen, teils endlich aus der Notwendigkeit, gewissen Be-

reichen des Weltwesens Vorsteher und Verwalter zu geben. So entspricht denn erstlich dem kriegerischen Sohne Zeus' und Here's gegensätzlich der friedlichen Künsten zugewendete Hephaistos[83]), dem kampfrüstigen der lahme, dem nach Art der Mutter zu Streit geneigten der friedfertige, den Zwist der Eltern vermittelnde Sohn, *Α* 571 ff.; ferner Artemis[84]) dem Apollon, die Jägerin (vgl. Nitzsch II p. 101), welche jedoch auch mit sanften Geschossen schnell und unvermutet die Frauen tötet, dem ferne treffenden Gott mit dem silbernen Bogen, der mit gleicher Waffe Tod den Männern giebt, *Ω* 758. *γ* 280. *η* 64. *ϱ* 251. 494. — Während Zeus als *ἑϱκεῖος* der Schirmvogt des Familienrechtes und Hausregiments ist, und ihm entsprechend Here in den Eileithyen, ihren Töchtern (*Λ* 271), der Familienerhaltung, den Geburten vorsteht (vgl. *Τ* 115 ff.); ist die natürlich-sinnliche Seite des Geschlechtsverhältnisses Aphrodite'n zugewiesen *Ε* 129 *nein, gehe du nach dem lieblichen Wirken zur Hochzeit*; deshalb gewährt sie den von ihr erzogenen Pandareos-Töchtern die Vermählung als sittlich-bürgerliche Verbindung nicht selbst, sondern fordert diese für dieselben von Zeus, *υ* 74, 75. — Hermes endlich ist, bei Homer wenigstens, vor allem der Bote des Zeus; *ε* 28: *sprachs und dann zu Hermeias, dem lieben Sohn sprach er*: *Hermes, bist du doch sonst auch der Bote.* Aber er ist kein blosser Bote, sondern der Besteller von Aufträgen, deren Ausrichtung Klugheit, Gewandtheit und Vorsicht erheischt, wie in *Ω* die Geleitung des Priamos ins achäische Lager, in *ε* die Botschaftan Kalypso, die Tötung des Argos, eine Sage, die vom Dichter wie manche andere blos angedeutet ist im Ausdruck *᾽Αϱγειφόντης*[85]). In dieser seiner Eigenschaft als Bote ist er *διάκτοϱος*, welches Beiwort den Begriff eines Wegweisers zwar in sich fasst, schwerlich aber darin aufgeht[86]). Aber Hermes ist als *ἐϱιούνιος* der auch ohne Auftrag freundlich hülfreiche, geleitende, vermittelnde Gott, z. B. für Odysseus, dem er das *μῶλυ* giebt, für Herakles, den er in der freilich zweifelhaften Stelle *λ* 626 in die Unterwelt geleitet. Vgl. *Ω* 334 *Hermes, dir ist es ja weitaus das Liebste, Sterblichen dich zu gesellen und gefällig zu sein, wem du es gern thust.* So wird er in der nachhomerischen Vorstellung *ω* der *ψυχοπομπός*. Der Stab, den er bei seinen

Ausrichtungen führt und von dem er *χρυσόῤῥαπις* heisst, ist kein Heroldstab (vgl. Nitzsch II p. 11), auch noch nicht *ὄλβου καὶ πλούτου ῥάβδος*, wie im Hymn. Herm. 529, sondern ein Zauberstab, *mit dem er der Sterblichen Augen bezaubert* (*κ* 291) *wen er nur will, doch andere weckt er hienwieder vom Schlafe*, welche für *Ω* 343, 344 passenden Verse (denn ib. 445 schläfert er wirklich die Wächter des Lagers ein) in *ε* 47 f. und *ω* 2 ff. nicht motiviert stehn. Selbst anstellig und mit tüchtigem Verstande geschmückt (*Υ* 35: *ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσι*) ist er auch Geber der Anstelligkeit *ο* 319 *durch Gnade des fördernden Hermes, der ja für allerlei Menschenwerk Anmut und Ruhm gibt, kann es der Sterblichen keiner mir gleichthun in schicklicher Arbeit*, ja sogar der betrüglichen List und des Meineides; *τ* 396. Dem Mann, den er liebt, verleiht er Wohlstand, *Ξ* 490; darum heisst auch der Sohn, den er mit Polymele zeugt, *Εὔδωρος Π* 179; denn die Söhne werden oft nach dem Thun der Väter benannt.

Diese vier zuletzt genannten Gottheiten sind, wie Apollon und Athene, Kinder des Zeus. Somit beruht ihr Wesen, wie die Natur dieser beiden, nicht auf ihnen selbst, sondern ist ein Ausfluss des seinigen; ihre Mütter sind entweder wie Dione, gleich Here weibliche Gegenbilder, oder wie Leto, Gegensätze des Zeus (der Weltregent und Urheber der *θέμιστες* zeugt aus der Verborgenheit den seine *θέμιστες* offenbarenden Sohn, dem sich dann in den oben angegebenen Beziehungen die Schwester gesellt); über Maia lässt sich aus dem Dichter nichts Sicheres entnehmen. Folglich sind jene Gottheiten in den von ihnen verwalteten Bereichen eigentlich nur den Götterkönig repräsentierende, an seiner Statt wirkende Wesen. Für diese Vorstellung spricht nicht nur Apollons und Athene's Verhältnis zu Zeus, sondern sogar auch das Poseidons, wenn man *ο* 245 *Amphiaraos, den gar von Herzen liebt der aigisschwingende Zeus mit Apollon* vergleicht mit *Ψ* 306 *Antilochos, wie jung du auch bist, dich liebte ja Zeus und Poseidon, denn sie haben dir allerlei Kunst der Wagenlenkung gelehret*, in welcher Stelle der Dichter selbst in der Funktion des *Ποσειδῶν ἵππιος* ein dem Zeus ebenfalls und priori loco zukommendes Wirken erblickt. In Bezug auf Artemis heisst es ausdrücklich *Φ* 483 *da dich ja Zeus zur Löwin für Frauen*

gemacht und hat dir gewähret jegliche die du nur willst zu töten. In dieser Zurückführung göttlicher Thätigkeiten auf Zeus als deren Urquell verrät sich deutlich die monarchische Stellung des **ὕπατος κρειόντων**, das Bestreben dem obersten Gott die Absolutheit zuzueignen, worüber im nächsten Abschnitt noch zu handeln ist. Es gelang nicht in Person ihn absolut zu machen, denn eine so unendliche Vertiefung der Persönlichkeit war auch der späteren geistigen Anschauung nicht möglich, daher gaben sie denn die äusseren Schranken der Person auf und Zeus wird ihnen das pantheistische Weltprinzip. (Asmus 196 II 63—65).

26. An einige dieser Gottheiten schliessen sich mehrere **83**
minder individualisierte Wesen gleichsam als dienende, die Hauptgottheit begleitende Genien an, in denen sich irgend eine Seite des Wesens derselben insonderheit ausprägt. (Secondaries nennt sie Gladstone in seinen Studies on Homer). Mit Zeus, als dem Horte der Gerechtigkeit und des politischen Lebens, ist Themis verbunden, nicht wie bei Hesiod. *Θ* 901 ff. als Gemahlin und Mitherrscherin, sondern in dienender Eigenschaft; vgl. *Υ* 4: *Zeus aber hiess Themis zur Versammlung rufen die Götter,* ferner *β* 68 *ich bitte bei Zeus dem Olympier und bei der Themis, die ja der Menschen Versammlungen ruft und entlässt*, mit Here der Ehegöttin, die Eileithyen, ihre Töchter, *Λ* 271, mit Apollon die Musen. Diese waren zwar nach der ältesten Naturanschauung eigentlich Quellnymphen; aber in der geistigen Auffassung singen sie mit schöner Stimme und (in Einzahl oder Mehrzahl: s. Absch. III §. 2) sind sie Gönnerinnen oder Lehrerinnen des Sanges; daher vgl. *ϑ* 44 *ϑεός* Apollon selbst, *ϑ* 64 die Muse, in *ϑ* 488 beide nebeneinander. Die Namen (aus montja *μοῦσα*) und ihre Mutter *Μνημοσύνη* Memoria erinnern daran, dass dem Sänger ein gutes Gedächtnis nötig war, um alle Ereignisse der Sage und die **κλέα ἀνδρῶν** nach der Reihe **κατὰ κόσμον** d. i. zugleich nach Gebühr erzählen zu können; daher ist gerade beim Anheben eines längeren Liedes (*α* 1), zumal wenn es an das Gedächtnis höhere Anforderungen stellt (*B* 484), die Anrufung der Musen am Platz; da diese ja alles wissen. Wenn nach Verg. Georg. 4, 392 f. Novit namque omnia vates, quae fuerint, quae mox ventura tra-

hantur, so ist der letzte Satz für vates als Prophet *μάντις* *A* 70 richtig; für den *ἀοιδὸς* gelten nur die beiden anderen: diese Kenntnis aber hat er von Apollon oder den Musen, was für die Ausstattung des menschlichen Sängers eins ist, wenn auch im Olympos in der Regel Apollon die Laute spielt, Musen aber singen; ist doch Apollon noch in ganz besonderem Masse Prophet, warum sollte er nicht auch den Sänger inspirieren. — Mit Aphrodite sind die Chariten[87]) verbunden, *E* 338; dass gerade Here *Ξ* 267 deren eine, Pasithea, dem Hypnos zu vermählen verspricht, ist wohl nur poetisches Motiv; aber die in *Σ* 382 *κατ' ἐξοχὴν* Charis genannte Gattin des Hephaistos weiss Hesiod *Θ*. 945 als die jüngste, *Ἀγλαΐα*, zu bezeichnen. Der Abschnitt *ϑ* 267 ff., in welchem Aphrodite als die treulose Gattin desselben Gottes erscheint, ist jüngeren Ursprungs. — Von den Horen[88]) ist für unseren Standpunkt, da wir keine hom. Mythologie schreiben, aus dem Dichter wenig zu entnehmen. Wir erkennen willig die Belehrung von Lehrs an, dass sie nicht, wie sonst angenommen worden, die Jahreszeiten, sondern gleichsam den Wellenschlag der Zeiten bezeichnen, wofür auch einen Anhaltspunkt giebt: *Φ* 450 *aber als dann des Lohnes Ziel die vielerfreuenden Horen vollends herbeigeführt.* Sie stellen aber die Zeit nicht von ihrer traurigen Seite, als die alles verschlingende, sondern von ihrer erfreulichen, als die alles bringende und reifende dar. Von besonderen Thätigkeiten gedenkt Homer blos ihres Geschäftes als der Himmelspförtnerinnen, *denen vertraut ist der gewaltige Himmel mit dem Olympos, aufzuschliessen das Wolkendickicht und wieder zu schliessen* *E* 749, *Θ* 394, und dass sie den gerade am Thore *Θ* 411 durch Iris zurückgerufenen Göttinnen Here und Athene die Pferde wieder ausspannen (433). Während letzteres mit ihrem Dienst am Thore des Olympos nur zufällig verbunden und ein Beweis der freundlichen Unterwürfigkeit ist, mit welcher bei Homer die niederen Gottheiten den höheren sich unterordnen, bringt sie das Geschäft die Wolken vor- und wegzuschieben in unmittelbare Verbindung mit dem Wolkenversammler Zeus, dessen und der Themis Töchter sie nach der Theogonie sind.

Mehr blos zur Vollständigkeit der olympischen Hofhal-

tung scheint im Göttersysteme des Dichters die Schenkin Hebe (Zeus' und Here's Tochter *λ* 604. *E* 722) zu gehören, deren Ehe mit dem Gott gewordenen Herakles, wie die der Charis mit Hephaistos, für uns offenbar allegorischer Natur ist. Gleichermassen verhält sichs wohl (vgl. Göttling) mit Asklepios und Paieon.

27. Hiemit schliesst sich der Kreis der olympischen Gottheiten. Von den nicht olympisch genannten, jedoch oberweltlichen noch nicht chthonischen Gottheiten Dionysos und Demeter, deren Bedeutsamkeit erst in dem nachhomerischen Zeitalter mächtig hervortritt, ist aus dem Dichter folgendes zu berichten: Beide sind ihm wirkliche wesentliche Götter, da Dionysos *Z* 129. 131 so gut unter die *θεοὶ ἐπουράνιοι* gerechnet wird, als *ε* 125 nach 119 Demeter unter die *θεαί*. Beide erscheinen aber nicht in der Gesellschaft der übrigen Götter auf dem Olymp; thätig sind sie nur für die Menschenwelt. Dionysos heisst *Ξ* 325 wenn auch in einer unächten Stelle doch bezeichnend *χάρμα βροτοῖσιν*, und nur die Menschen essen *Δημήτερος ἀκτήν* (vgl. Göttling Ges. Abhdlg. I p. 208). Doch stehen beide Gottheiten mit Zeus in Verbindung, Dionysos als Sohn, Demeter als Mutter Persephone's, welche nach *λ* 217 Zeus' Tochter ist; denn es ist wenigstens keine zwingende Notwendigkeit vorhanden, dieser eine andere Mutter zu geben; vgl. Schoem. Opusc. II p. 53. Ferner kennt der Dichter wohl einen Kultus der Demeter (*B* 696 *Δήμητρος τέμενος* im thessalischen Pyrasos), aber keineswegs eleusinische Mysterien; von dionysischen Orgien auf dem heiligen Nysaberg in Thrakien (*I* 72 Weinland) hat er Kunde, *Z* 132 coll. *X* 460, aber als von bekämpften und gewehrten; denn der Thrakerfürst Lykurgos jagt den Dionysos nebst seinen thyrsosschwingenden Ammen ins Meer. Dass sich an agrarische und dionysische Kulte menschliche Gesittung, fester Wohnsitz, Regelung des ehelichen und politischen Lebens knüpft, davon findet sich im Dichter keine Spur, obgleich er von der edleren Gestaltung des Lebens, in der diese Gottheiten walten, die niedere, wo nicht gepflügt noch gepflanzt wird, sondern alles, auch der Weinstock, wild wächst, in der Beschreibung des Kyklopenlandes *ι* 105 ff vollkommen genau unterscheidet. Von sonstigen Mythen erwähnt

Homer blos Demeters Verbindung mit Iasion ε 125 und die des Dionysos[89]) mit Ariadne[90]) λ 325. Der Eindruck also, den das Reden und Schweigen des Dichters von diesen Gottheiten giebt, ist der, dass sie, nicht teilhaftig des Götterrates, unverwickelt in die Bewegungen der epischen Handlung und abgesondert von dem Treiben des Kriegs und der Meerfahrt, die friedlichen Pfleger des Acker- und des geregelten Weinbaues sind. Ob Homer einen Kultus des Weingotts gekannt habe, ob ihm überhaupt des Dionysos göttliche Wirksamkeit als Weingott lebendig gegenwärtig war, muss nach Nitzsch III p. 42 allerdings sehr zweifelhaft erscheinen, da der Dichter in Stellen, die nach seiner sonstigen Anschauung vom Wirken der Götter Erwähnung des Weingotts fast notwendig machen, seiner nicht gedenkt, nicht bei Maron, dem Besitzer des edelsten Weins, der Apollopriester ist, nicht beim Weingarten des Alkinoos, nicht bei Beschreibung der Weinlese auf Achilles' Schild. Und doch machen die oben angeführten Stellen, und namentlich diejenigen, wo von Thyrsusstäben und Mänaden als von bekannten Dingen gesprochen wird (*Z* 134. *X* 460), den Zweifel wiederum sehr unsicher. — Mit Demeter steht es entschieden anders. Die täglich genossene *Δημήτερος ἀκτή* musste auch täglich an die Geberin erinnern; im Geschäfte der Worfelung, des Absonderns der Spreu von der Frucht, ist die Göttin thätig; **E** 500 *beim Worfeln der Männer, wenn unter dem raschen Luftzug die blonde Demeter Frucht und Spreu scheidet;* sonst nur noch ε 125. **B** 696. **Ξ** 326. **Φ** 76 erwähnt, weil die Anlage der Epen keinen Anlass zu öfterer Erwähnung bot[91]).

85 28. Vollständig schliesst sich das homerische Göttersystem mit Aides und Persephone ab, welche bei dem Dichter, wenn auch Zeus' und Demeters Tochter, doch (nach Preller's treffender Bemerkung) durchaus nicht die liebliche Jungfrau der späteren Mythe, sondern die furchtbare Beherrscherin des Totenreiches und als solche lediglich das weibliche Gegenbild ihres Gemahles ist. Da nun Aides in der Teilung des Weltregiments als Zeus' gleichberechtigter Bruder durchs Los den *ζόφος ἠερόεις* bekommen hat (*O* 191), und ausdrücklich *Ζεὺς καταχθόνιος* genannt wird (*I* 457 coll. 569), so ist er im Reiche der Toten mit Persephone ganz,

was Zeus mit Here im Olympos ist. Persephone teilt seine Macht. Sie straft mit ihm die Meineidigen in der Unterwelt, wie *Γ* 278 schon von den Alten richtig erklärt wird, sie hört mit ihm den von Eltern über ihre Kinder ausgesprochenen Fluch, *I* 454 ff. 569 ff. Zwar ist man nach *λ* 213. 226. 385. 634 zu glauben versucht, dass sie insonderheit die Schatten der Frauen beherrsche, aber nach *κ* 494 ist sie es, welche auch dem Teiresias allein unter den Schatten Besinnung und Bewusstsein gelassen hat, so dass es beinahe scheint, als führe sie das Regiment unter den Toten (vgl. Nachh. Theol. II, 15 p. 126), während Aides als der unversöhnliche und und unbezwingliche *ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος* als *θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων* *I* 158. 159 die Gewalt des Todes über die Lebendigen bezeichne. Der *Π* 672 vorkommende *Θάνατος* ist allegorisches Bild für den Zustand des Totseins und wird vom Dichter mit Aides in keine Beziehung gebracht. Uebrigens bemerkt Bäumlein (Zimm. Zeitschr. für Alterth. 1839 p. 1183) sehr richtig, dass, da bei Homer die ganze Götterwelt zu einem System abschliesse, dessen Spitze und Einheit Zeus ist, auch Aides dieser Einheit sich fügen und folglich, von Herakles verwundet, Heilung im Olympos von Paieon suchen müsse, *E* 395—402.

Die Graungestalten der odysseeischen Welt, Skylla (*ἀθάνατον κακὸν* genannt) mit ihrer Mutter Krataiis, Charybdis, ferner die Sirenen, die Zauberin Kirke liegen ausserhalb des Götterkreises. Von den Keren, den Erinyen reden wir da, wo die Vorstellung von diesen Wesen in das praktische Leben des homerischen Menschen eingreift.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die Moira.

86 1. War man früher gewohnt gewesen in der *Μοῖρα* schlechtweg das blinde Fatum, jene die Freiheit des göttlichen Waltens und menschlichen Willens unbedingt aufhebende, von keiner Persönlichkeit getragene Macht zu finden, so konnte sich doch diese aus der Kenntnis anderweitiger Weltanschauungen in den Dichter hineingetragene Vorstellung dem besonnenen Leser desselben unmöglich bestätigen. So ist es denn neuerdings dahin gekommen, dass man häufig der entgegengesetzten Ansicht gehuldigt hat, als sei die Moira mit dem Willen und Walten der Götter und des Götterköniges identisch oder diesem sogar unterworfen, und die Vorstellung eines blindherrschenden, das heisst von keinem persönlichen, seiner selbst bewussten Willen ausgehenden Fatums im Dichter gar nicht zu finden (Anh. 104). Damit hat aber die wissenschaftliche Forschung, die sich früher meist blos mit Erklärung des rätselhaften *ὑπέρμορον* zu beschäftigen veranlasst sah, eine zweite Hauptaufgabe erhalten: Dasein und Ursprung des Widerspruchs dieser Ansichten in der Weltanschauung des Dichters selbst zu prüfen.

Da sich aber der Dichter zur Bezeichnung des Schicksalsbegriffes verschiedentlicher Ausdrücke und dieser selbst wieder nicht in einerlei Sinne bedient, so ist vor allen Dingen Feststellung des Sprachgebrauches nötig, damit wir die

für Ergründung der Sache massgebenden Stellen von den andern gleichgültigen zu unterscheiden im Stande sind. Wir fassen uns hiebei, zumal was Aufzählung gleichartiger Stellen betrifft, so kurz als möglich. Die Wörter, welche hiebei in Frage kommen, sind vor allen *αἶσα* und *μοῖρα*.

2. Erstlich *αἶσα*[92]) ist zunächst 1) der gebührende 87
Anteil, das Teil, portio (wie *ἡ ἴση, δαὶς ἐίση*) an der Beute *Σ* 327, *τ* 84 noch ist der Hoffnung ein Teil vorhanden, *I* 378 ich achte ihn als ein *κάρ* = flocci pendeo. 2) Gebühr, *κατ' αἶσαν*, Gegens. *ὑπὲρ αἶσαν Z* 333. 3) vitae portio (Iuven. 9, 127) Lebensdauer *Λ* 416. 4) Lebensloos, *Διός* gen. auctoris: von Zeus verhängt, *δαίμονος* gottverhängtes; *θανάτοιο* gen. apposit. Todesloos. 5) ohne Gen.; besonders *ἰῇ* oder *κακῇ αἴσῃ* Dat. des Zwecks: zu einem, zu schlimmem Loose *E* 209. *Λ* 418. *τ* 259. *X* 477 *πεπρωμένος αἴσῃ* dem Geschicke verfallen. 6) Personifiziert *Y* 127 *alles was Aisa ihm bei der Geburt mit dem Faden zuspann, als ihn seine Mutter geboren, η* 197 *alles was ihm Aisa und die finsteren Spinnerinnen bei der Geburt mit dem Faden zuspannen.* Hier sind die *Κλῶθες* gleichsam unter Commando oder Aufsicht der Aisa gedacht, und andre Stellen, wo sie mit den Göttern (*α* 17) oder mit Zeus (*δ* 208 vgl. §. 5) in Parallele gesetzt wird, sowie die Prädikate *παρέστη, ἀσέ με* u. s. f. beweisen die Personifikation, eine solche wie oben §. 56. 72 angedeutet wurde. *ὑπὲρ Διὸς αἶσαν P* 321 und *ὑπὲρ αἶσαν Z* 487 wider Schicksalsspruch findet seine Erklärung unter *ὑπέρμορον* §. 96. Das Vorkommen der Mehrzahl *Μοῖραι, Κλῶθες, Κῆρες* wie *Εἰλείθυιαι* und *Ἐρινύες* neben der Einzahl *Αἶσα, Μοῖρα, Κλωθώ* etc. gibt keine Berechtigung zur Athetese. Wenn wir in den Monumenten einer keineswegs abgeschlossenen Welt- und Religionsanschauung, die wir selber erst kennen lernen, von vorne herein das streichen wollten, was nicht in das von uns mit moderner Anschauung (denn die alte wollen wir ja erst kennen lernen) construierte System zu passen scheint, so wäre das eine Thorheit, nicht minder als eine ähnliche Statistik, welche in der Sprache uns gerade der interessantesten Findlinge berauben würde. Das Schwanken[93]) zwischen Ein- und Mehrzahl ist ein Beweis dafür, dass die naturalistische Anschauung aus einer dunkeln Vor-

stellung sich zu einer fassbaren deutlicheren Anschauung auf dem Wege der Personifikation hindurchbringen will. Insofern ist freilich die Pluralität das Spätere; aber wer will behaupten, dass sie nicht in homerischer Zeit schon eintreten konnte?

88 3. Aehnlich entwickelt sich der Gebrauch eines zweiten[94]) Wortes von anderem Stamme, das selbst eine Nebenform ähnlicher Bedeutung[95]) hat: **μοῖρα** und **μόρος,** die Ableitungen des letzteren treten (ausgen. **διεμοιρᾶτο** u. **μοιρηγενές**) geradezu neben oder für die von **μοῖρα** ein. 1) **μοῖρα** pars Teil *K* 253. *O* 195. *δ* 97, Anteil, portio *υ* 260. 280 von Speise und Trank *ο* 140. *υ* 293. Dann **βίου μοῖρα** vitae portio. *υ* 171 *sie haben kein Teil an Schamgefühl. τ* 592 *jedem Sterblichen haben die Unsterblichen sein Teil Schlafes gewährt.* Dazu **ἄμμορος** expers *Σ* 489. *ε* 275; **ἔμμορος** particeps *ϑ* 480. — 2) gebührender Teil, das Teil. *λ* 534. *ξ* 448. Gebühr, **κατὰ μοῖραν** oftmals; **ἐν μοίρῃ** *χ* 54. *T* 186; vgl. **ἐναίσιμος.** — 3) Glück, durch den Gegensatz **ἀμμορίη**, *υ* 76 *denn er weiss ja alles gar wohl, Glück wie Unglück der sterblichen Menschen.* **ἄμμορος** (nachhom. **ἄμοιρος** expers) infelix, **ἄμορος** *Z* 409. *Ω* 773 unglücklich, **δυσάμμοροι** *X* 485 perquam infortunati. Hieher gehört auch **μοιρηγενές** Glückskind *T* 182[96]). — 4) Geschick, Schicksal *Z* 488 seinem Geschick entrinnen; so **μοῖρά τινί ἐστι** oder **τέτυκται** = **μόρος τινί ἐστι** = **μόρσιμόν ἐστι** es ist (vom Schicksal) beschieden, bestimmt, Gutes wie Böses, gew. mit folgendem Infinitiv, *δ* 475. *Ψ* 80. *Σ* 120. So besonders auch **μοῖρα θεῶν** *γ* 269. *χ* 413, des Zeus *λ* 560, **θεοῦ** *λ* 292. Natürlich im schlimmen Sinn = infortunium durch Beisetzung von **ὀλοή, κραταιή, δυσώνυμος, κακή** und insbesondere neben **θάνατος** oder **θανάτου** *Γ* 101. *γ* 238. **φόνος** *φ* 24. Ebenso **μόρος αἰνός** *Σ* 465, **κακός** *Z* 357 u. ö., **μόρος** Schicksal sachlich = Tod *X* 280. *Ω* 85; neben **θάνατος** *λ* 409. *π* 421. So auch **ὑπὲρ μοῖραν** und **ὑπὲρ μόρον** und **ὑπέρμορα,** worüber später zu sprechen ist: §. 98. 100. Nunmehr aber entspricht auch **αἶσα Διὸς** dem **μοῖρα θεοῦ** *λ* 292 und **θεῶν** *γ* 269. *χ* 413 und **αἶσα θανάτοιο** dem **μοῖρ' ὀλοὴ θανάτοιο· αἴσιμον ἦμαρ** dem **μόρσιμον ἦμαρ, αἴσιμόν ἐστι** dem **μόρσιμόν ἐστι·** zu beachten ist auch **κακὴ Διὸς αἶσα παρέστη ἡμῖν αἰνομόροισιν** *ι* 53. Endlich

ist auch *μοῖρα* vielmals gerade wie *αἶσα* das unpersönliche Schicksal, das persönlich gedachte wird meistens *Μοῖρα* genannt Man beachte, wie sie neben Zeus (*Τ* 410), neben Zeus und Erinys (ib. 87), neben Apollo (*Π* 849) und vielmals neben den Göttern genannt ist, demgemäss auch die Prädikate *παρέστηκε, ἐπέσσεται, ἦγε, δάμασσε, ἔλλαβε, ἐπέδησε, ὦρσε* erhält vgl. *Φ* 82: *νῦν αὖ με τεῇς ἐν χερσὶν ἔθηκε Μοῖρ' ὀλοή*: und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass der Dichter die Moira sich als eine persönliche Gewalt vorgestellt haben muss wenn er so spricht. Ueber die Mehrzahl von Mören s. noch §. 88 und 101 g. E. nebst Anh. n. 93.

4. Ferner ist zu beachten *πότμος*, abgeleitet von 89 *πίπτω* wie casus von cado, das gefallene Loos (vgl. *κλᾶρος προπετής* Pind. Nem. 6, 107): *πότμος βιότοιο* vitae sors *Δ* 170 und so bezeichnet es auch ohne den Genetiv gerade wie seine Synonyme überhaupt das Lebensloos z. B. *Π* 857. *Χ* 363; *ἀδευκής* *κ* 245; daher *πότμον ἐπισπεῖν* (3 mal in der Il., 10 mal in der Od.), vgl. *θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν* (*Η* 52 und 5 mal in der Od.), *θάνατον καὶ πότμον ἐπισπ.* (4 mal in der Il., *ω* 31. 473); vgl. *αἴσιμον ἦμαρ ἐπισπεῖν* *Φ* 100 mit *Τ* 294. Endlich bezeichnet es geradezu den Tod: *Σ* 96 vgl. 98; *λ* 196; daher auch *πότμον ἐφιέναι τινὶ* gesagt wird. — Auch *οἶτος* von *εἶμι*, eigentlich Gang, erscheint als Synonymum obiger Wörter, jedoch immer in solchem Zusammenhang, dass sich daraus die Bedeutung von Missgeschick ergibt: *κακὸν οἶτον* (*Γ* 417. *α* 350. *ν* 354) *ἐπισπεῖν* (*γ* 134) oder *ἀναπλῆσαι* (*Θ* 34. 354. 465) vgl. *Ο* 132: *ἀναπλήσας κακὰ πολλά* und ähnlich in *Ι* 563. *Ω* 388 vgl. *Θ* 489 ff. und 578. Es hat mit *πότμος* das gemein, dass es nie zur Bezeichnung eines guten Geschicks verwendet wird und beide Wörter unterscheiden sich hinwieder von *μοῖρα* und *αἶσα* dadurch, das sie bei Homer (vgl. dagegen Pind. Ne. 4, 68) niemals als Namen des personificierten Schiksals vorkommen. — Zwischen *αἶσα* und *μοῖρα* selbst aber ergiebt sich in sprachlicher Hinsicht der Unterschied, dass *αἶσα* nicht für sich allein den Tod und das Glück, doch *παραίσια* infausta, *μοῖρα* nie für sich allein die Lebensdauer bezeichnet. In religiöser Beziehung aber finden wir in dem *Μοῖρα* oder *Αἶσα ἐπένησε* und den

oben §. 88 angegebenen Ausdrucksweisen die Bezeichnung eines selbständig waltenden, mit dem Willen der Götter an und für sich in gar keine Beziehung gesetzten Wesens, während andrerseits in **Διὸς αἶσα** oder **μοῖρα θεῶν** die Vorstellung eines von Zeus oder den Göttern verhängten Schicksals ausgesprochen ist. Also erteilt uns auch der Sprachgebrauch die Berechtigung, die weitere Untersuchung so zu führen, wie es uns oben die historische Betrachtung der über die Sache hervorgetretenen Ansichten zur Pflicht gemacht hat, d. h. die widersprechenden Ansichten im Dichter selbst zu prüfen.

90 5. So spricht denn erstlich für die Einheit von Zeus und der Moira der Gebrauch von Ausdrücken, wie **Διὸς αἶσα ι** 52; **δαίμονος αἶσα λ** 61; **θεῶν ἰότητι καὶ αἴσῃ** h. Aphrod. 166; **μοῖρα θεοῦ λ** 292, **μοῖρα θεῶν γ** 269. **χ** 413. Ferner ist auch **P** 327 **ὑπὲρ θεὸν** einerlei mit **ὑπὲρ αἶσαν, ὑπέρμορον·** (diesem Ausdruck **ὑπὲρ θεὸν** dürfte das nicht seltene **θεῶν ἀέκητι** nahe kommen; man vergleiche **M** 8. **O** 720 und den Gegensatz **σὺν θεῷ I** 49, **οὐκ ἀθεεὶ σ** 353 oder **θεσπεσίῃ** scil. **μοίρᾳ** oder **βουλῇ B** 367). Patroklos, der (**Π** 850) vor allem durch die **Μοῖρ' ὀλοὴ** getötet ist: **θεῶν ἰότητι δαμάσθη** (**T** 9 vgl. **Π** 845); und Odysseus muss **η** 214 und **ξ** 198 sowie die Argiver **μ** 190 und **ρ** 119 auf der Heimfahrt vieles **θεῶν ἰότητι** erdulden. (Vgl. noch §. 100). Besonders merkwürdig **Φ** 82: *jetzt hat wieder Moira in deine Hand mich gegeben: ich muss wohl bei Vater Zeus verhasst sein, der mich wieder dir hingab.* Ebenso muss das **θέσφατον**,[97]) der Götterspruch, verstanden werden von einem unwiderruflichen Schicksalsbeschluss; z. B. **Θ** 473—477 *denn nicht eher wird Hektors Gewalt ablassen vom Kampfe, als bei den Schiffen Achill sich erhebt, der rascheste Läufer. So ists Schicksalsbeschluss*, **κ** 473: *ist vom Geschick dir bestimmt, gerettet zu werden und wieder dein hochragendes Haus zu erreichen*, **δ** 561: *dir ists nicht vom Schicksal bestimmt im rossenährenden Argos zu sterben*, **ι** 532: *doch wenn seine Bestimmung, die Seinen wieder zu sehen und heimzugelangen in sein stattliches Haus* vgl. **δ** 475. **ε** 41. 114; nimmt man dazu die oftmaligen Ausdrücke **μοῖρ' ἐστί τινι, αἶσα, μόρος, μόριμον, μόρσιμόν ἐστι (τινί)**, so ist die Identität des **θέσφατον** mit denselben einleuchtend und wir übersetzen es daher *fatale est*. Genaue

Analogien der späteren Zeit s. in Nachhom Th. III, §. 7 S. 151 f. Insofern nun aber Orakel eben die Schicksalsbestimmungen zum Hauptinhalt haben, ist obiger Gebrauch des Worts möglich und wird weiter bestätigt durch die sonstige Gleichsetzung der Götter mit der *Μοῖρα* z. B. *α* 33: *denn uns schreiben sie zu das Unglück, aber sie haben selber durch eigene Frevel die Leiden wider das Schicksal,* also **οὐκ ἐξ ἡμέων.** Weiter entspricht dem, in oben angeführten Stellen von der *Αἶσα* und *Μοῖρα* gebrauchten, *ἐπινῆσαι* bei den Göttern an vielen Stellen das *ἐπικλώθειν* (*α* 17. *γ* 209. *ϑ* 579. *λ* 139. *π* 64. *υ* 196. *Ω* 525), und jenem: *dem hat wol so die gewaltige Moira bei der Geburt den Faden gesponnen, als ich selbst ihn geboren* *Ω* 209 ist nicht nur *δ* 208 verwandt: *dem da Kronion Segen spinnt bei der Geburt und der Hochzeit* sondern auch *Κ* 70 *so hat wohl Zeus uns schlimmes Geschick bei der Geburt schon gesandt.* Vgl. *υ* 201 ff.

6. Hier mag daran erinnert werden, dass trotz der mannig- 91
fachen Scenen von Uneinigkeit und Feindschaft der Götter dieselben in der Anschauung des Dichters, wie natürlich, zu einer Einheit nicht blos unter einander sondern auch mit dem Götterkönig zusammengefasst werden. Vor Allem in dem formelhaften **Ζεὺς καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι** und seinen Variationen *Ν* 818. *Ξ* 120. *Ι* 357. Daher dann auch Verbindungen wie *Δ* 408: *folgsam den Zeichen der Götter und der Weisung von Zeus.* Daher betet der Rinderhirte um des Odysseus Rückkehr zu Zeus *φ* 200, während gleich darauf *ὣς δ' αὔτως Εὔμαιος ἐπεύχετο πᾶσι θεοῖσι* vgl. *υ* 237 f., woraus sich auch der Plural erklären lässt. Denn wenn man zu den Göttern betet, genügt es den *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* anzurufen vgl. *Η* 177. 179. *Γ* 318 ff. (anders *Γ* 298. *Η* 290 ff.). Ja diese Anschauung steigert sich bis zur Identification der Götter mit Zeus: *Π* 120 *Aias aber ward es gewahr in seinem trefflichen Sinn und erschrack ob. des Wirkens der Götter, dass ihm so gar die Pläne des Kampfes zerstörte der hochtonnernde Zeus,* vgl. 688. 793. *Ρ* 514 f. *Ω* 241 mit 547. *Ζ* 349 mit 357. Am merkwürdigsten ist in dieser Beziehung, dass der Raub des Ganymedes *Ε* 266, den doch Zeus persönlich oder durch seinen Adler, was einerlei ist, vollzog, in *Υ* 234 als das Werk der Götter dargestellt wird; dies Verhältnis, auf welches

übrigens auch Welcker I, 180 f. aufmerksam macht, und welches als Henotheismus in Anh. n. 68 behandelt worden ist, bitten wir für die folgenden Paragraphen nicht ausser Acht zu lassen. So ist auch *Διὸς νόος* oder *νόημα* mit *θεοὶ* identisch *Π* 687 f. *Traun er wäre entronnen der verderblichen Ker des dunklen Todes. Aber so ist doch immer des Zeus Sinn mächtiger als der von Menschen;* mit 693 *nun wen hast du zuerst und welchen, Patroklos, am Ende seiner Rüstung beraubt als zum Tode dich riefen die Götter!* Dasselbe ist später auch der Fall mit *Διὸς βουλή* vgl. §. 99 und *Α* 5 mit Hymn. in Merc. 10 vulg., Hes. *Θ*. 1002 und Ilias *Υ* 20 mit Hymn. in Merc. 538. Ferner erinnert *Θ* 143 f.: *Ein Mensch wohl möchte mitnichten sich gegen Zeus' Sinn wehren, auch nicht ein Gewaltiger* an ζ 488: *aber der Moira entrinnt, das behaupt' ich, keiner der Menschen, sei es ein Held oder Feigling* (vgl. Aesch. Suppl. 1047 = 1019, Hesiod *εκη*. 105 und Nachhom. Theol. p. 145) und an ψ 82: *Nein, lieb' Mütterchen, der ewigen Götter Beschlüsse kannst du nimmer erspähen, so gross auch deine Erfahrung* d. i. *μοῖραν* oder *θέσφατον*, ebenso wie *Η* 44 Helenos *merkte im Sinne den Rat den die Götter beratend beschlossen*, daher er *Η* 53 seinem Bruder sagen kann: *ist ja der Tod dir noch nicht bestimmt*, vgl. Hymn. Apoll. Pyth. 306; Hesiod *εκη* 483 f. Anderwärts wird *Διὸς νόος* geradezu *μοῖρα* geheissen. Bekannt sind nämlich Achilleus' *διχθάδιαι Κῆρες* (*Ι* 411). Da er selbst das Todesloos gewählt, so kann von ihm gesagt werden: *da er auch gar nicht erwartete dass er* (Patroklos) *die Stadt zerstöre ohn' ihn noch auch mit ihm. Oftmals hatte er ja dies von der Mutter gehört im geheimen, die ihm gemeldet den Plan des mächt'gen Kronion,* dass er nemlich noch vor Troia's Eroberung fallen müsse *Ρ* 406; vgl. nun *Ψ* 80 *und dir selber ists beschieden* (*μοῖρα*), *göttergleicher Achilles, vor den Mauern der edlen Troer zu fallen.* Vgl. Σ 115. 116. *Τ* 417. 421.

92 7. Aber der Dichter geht noch einen Schritt weiter: was die *Μοῖρα* thut, wird unmittelbar von ihm auch angesehen, als habe es Zeus gethan. *Μ* 116 ist es die *Μοῖρα δυσώνυμος*, welche den Asios durch Idomeneus erlegt; er selbst aber klagt den Zeus an v. 164 vgl. 173; *Ν* 602: *τὸν δ'* (*Πείσανδρον*) *ἄγε Μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλοσδε*. Menelaos aber

scheint v. 654 den Zeus als Urheber anzusehen. In [ω 28] schliesst die Seele des Peliden daraus, dass die *Μοῖρ' ὀλοὴ* auch den Agamemnon angetreten hat, sofort, dass jener doch dem Zeus nicht so lieb gewesen sein könne, und jener bestätigt v. 96: *denn zur Heimkehr ersann mir Zeus einen traurigen Untergang*, während hinwieder λ 269 *μοῖρα θεῶν* die sonst verständige Klytaimnestra zum Frevel bethört. — Es kommen aber umgekehrt auch Stellen vor, wo das was Zeus oder die Götter oder beide thun, hinterdrein als *Μοῖρα* angeschaut wird. Ueber Hektors Tod beraten die Götter *X* 174; durch Zeus (vgl. *Ω* 241) erhält Athene v. 185 Vollmacht, nach der sie v. 214, 226 ff. verfährt; Hektor aber merkt es und sagt v. 297: *ja es waren entschieden die Götter die mich in den Tod gerufen* (vgl. ω 547) u. v. 301: *ja das war längst lieber dem Zeus und dem fernschiessenden Sohne des Zeus, die zuvor mich gnädig beschirmet; jetzt hingegen ereilt mich die Moira.* Danach ist auch *X* 5 zu beurteilen. Aehnlich hat ein Gott *Φ* 46 den Lykaon wieder dem Achilleus in die Hand gegeben; das weiss er auch v. 93, und welchem Gott er die Schuld giebt, zeigt v. 82 ff: *jetzt aber hat mich in deine Hände geliefert die verderbliche Moira; ich muss wohl dem Vater Zeus verhasst sein, dass er mich wieder dir überliefert.* Also ist des Zeus Hass der Anlass oder Grund, warum die so identisch mit ihm gesetzte *Μοῖρα* diesen dem Achilleus überantwortet. An Patroklos' Tod ist Schuld: Zeus (*Π* 252; 647 vgl. 800) und *Διὸς νόος* (688); die Götter rufen ihn zum Tode (693), Apollo schlägt ihn unversehens (791), löst ihm den Panzer (804 vgl. 816); Patroklos weiss (844): *dir hat ja den Sieg verliehen Zeus der Kronide und Apollon, die mich leichtlich bezwungen* und doch sagt derselbe 849 *aber mich hat die verderbliche Moira und Leto's Sohn getötet.* Vgl. *X* 59 *das Unglückskind — den wird ja der Vater Zeus in schmerzlichem Schicksal verderben* und *E* 662 mit 674, 191 mit 205. 209, auch *Φ* 289 ff. *denn solche Helfer sind wir dir vom Himmel, dass dir es nicht beschieden ist vom Stromgott bewältigt zu werden.* Besonders tritt letztere Anschauung hervor in dem *νῦν δὲ — εἵμαρτο·* vgl. ε 312 mit 286, 304; *Φ* 281 mit 273; und ω 34 mit 24. Darum handelt auch *θεοῦ* oder *θεῶν μοῖρα* mit Zeus oder den Göttern identisch: λ 292:

die schlimme Moira des Gottes fesselte ihn (den trefflichen Sänger) 297: *doch Zeus' Ratschluss vollzog sich;* vgl. noch χ 412 mit ω 479. So wird auch die Zulassung oder Nichtzulassung durch die Götter mit dem Geschick identificiert Σ 328: *aber Zeus vollbringt nicht alle Gedanken den Menschen; denn beide sollen nach Schicksalsschluss die gemeinsame Erde benetzen mit ihrem Blut hier in Troia.* Ι 244: *das fürcht' ich schrecklich im Herzen, die Götter möchten die Drohungen ihm erfüllen und uns dann beschieden sein zu verderben in Troia*, wodurch auch Σ 8 vgl. 74. 79 seine besondere Bedeutung erhält. Verwandt damit, wenn nicht identisch, sind Aussprüche in denen das Geschick und hier speciell das Missgeschick auf den Hass oder Neid der Götter oder des Zeus zurückgeführt wird. Beispiele hiefür wurden schon oben §. 23 f. angeführt; ausserdem kann verglichen werden: Ζ 138. 140. 200 ff. Θ 37 nebst 551, Σ 290 ff. Υ 306. ε 339 f. 423. α 62. 49. χ 436 f. 555. 559 f. ξ 365 f. τ 274 ff. 363. 369. κ 74. ψ 210—12: *sei mir nicht böse, Odysseus, du bist ja auch sonst der verständigste unter den Menschen; die Götter haben den Jammer gesandt, denn sie missgönnten uns beisammen zu leben und uns der Jugendfülle zu freuen, um dann des Alters Schwelle zu nahen.* Demnach kann es auch nicht Wunder nehmen, wenn Zeus und im einzelnen auch die Götter das Geschick vorauswissen. Ausser den schon §. 15 angeführten Stellen bemerke man z. B. wie Zeus Π 434 weiss, dass es dem Sarpedon beschieden ist, durch Patroklos zu sterben, ε 41 dem Odysseus, heimzukehren und seine Lieben zu sehen; Poseidon weiss Υ 302, dass Aineias gerettet werden soll; Apollon Π 707, dass weder Patroklos noch Achilleus Troia nehmen wird; Thetis kennt des besten Myrmidonen Loos vorher Σ 10; Proteus weissagt dem Menelaos δ 561 ff. u. s. f. So können denn auch Menschen mittelbar durch θέσφατα darum wissen, und das ganze Institut der Weissagung beruht selbstverständlich auf diesem Glauben. Allgemein aber wird nur von Zeus gesagt: *denn er kennt ja alles gar gut, Glück und Unglück der sterblichen Menschen* υ 76, obwohl nach dem Dogma θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν (§. 15) dies von allen Göttern unbeschränkt gelten sollte. Allein Zeus ist eben auch der Schicksalspender κατ' ἐξοχήν, obwohl sonst,

wie wir §. 56 gesehen haben, auch andere Götter ein einzelnes Geschick zusenden oder verursachen. In Zeus' Hause sind die πίθοι der guten und bösen Gaben; den Versen Ω 527 ff. *wenn eine Mischung beschert der blitzschleudernde Zeus, dann giebt er bald von dem Schlimmen, bald von dem Guten,* entspricht ohne Bild ο 488 *traun dir hat neben Unglück auch Glück verliehen Kronion*; *denn Zeus im Olympos verteilt selber den Segen an die Menschen, an gute und böse, wie er mag einem jeden* ζ 188 ff.; daher auch Z 357 Helena von sich und Alexandros sagt: *denen Zeus schlimmes Los auferlegt hat,* vgl. λ 560.

8. Schon an dieser Stelle müssen wir nunmehr der Διὸς ἱρὰ τάλαντα gedenken, welche früher als eine Art Los betrachtet und daher als Beweis gegen die Einheit des Zeus und der Moira behandelt wurden. Die Wage als eine Art Los zu betrachten, wäre nicht von vorneherein zu verwerfen[98]); allein wir wollen die ganze Procedur näher besehen. Vor allem werden wir nicht mit Welcker I 190 f. ein bloses poetisches Bild an solchen Stellen erblicken: „wenn die höchsten Angelegenheiten und Personen bei gleich scheinender Macht zur Entscheidung gedrängt werden, so steigt die Spannung so hoch und erscheint nach vielen Wechseln der Ausgang so ungewiss, dass er bei dem endlichen plötzlichen Eintritt wie Sinken und Steigen von Wagschalen wirkt." Wir finden nicht einmal eine Andeutung als ob die Wage selbst irgend länger geschwankt hätte; vielmehr machen die Stellen Θ 72. X 212 den Eindruck, als ob eher eine plötzliche Entscheidung durch die Wage selbst dem etwa vorangehenden Auf- und Abwogen ein Ende machte. Voraus geht allerdings nochmals ein Ueberlegen Π 646—52, oder ein Zustand der Unentschiedenheit Θ 66, X vor 208, der in der Sache liegt. 93

Dann aber, wenn der entscheidende Moment da ist, greift Zeus zur Wage, legt sie auseinander, legt die entsprechenden Lose[99]) hinein, zieht die Wage in der Mitte empor und — nun schnellt die eine Wagschale empor, die andere tief hinab.

Mit diesem Zeichen kündet Zeus den Göttern an, dass nun der Moment (ὁ καιρός, discrimen) der Ent-

scheidung da sei; daher verlassen die Götter dann den *πεπρωμένον αἴσῃ* unmittelbar danach, wie Apollo *X* 213 den Hektor, oder eilen dem Gegner zu, wie Athene dem Achilleus, *X* 219. Wenn er will, kündet er es auch noch den Menschen durch besondere *τέρατα,* wie *Θ* 75. 130 durch Blitz (dessen Wirkung *Θ* 77 *χλωρὸν δέος εἷλε*) oder durch eine Feuerkugel wie *Δ* 84 an; wer feiner organisiert ist, merkt es in der eigenen Brust, dass ihm ungewohnt der Mut schwindet, wie Hektor *Π* 658 *γνῶ γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα,* denn er erkannte die heilige (oder gewaltige) Wage des Zeus = *Διὸς βουλήν, Διὸς αἶσαν,* genauer, dass nun Zeus die *μοῖρα* ausführe, eine Entscheidung herbeiführe; das thut er aber bei jedem Sieg, oder jeder Niederlage, daher: *ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα Ζεύς, ὅστ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται T* 223 *wenn Zeus seine Wage neigt, er der für die Menschen Kriegswart ist.* Der Kampf der Menschen, wenn er eben zur Entscheidung gelangen soll (dies ist bereits lange vorher bestimmt; s. hernach) hat sein Gegenbild im Himmel; denn Zeus signalisiert damit, dass er seinen Beschluss vollstrecke. Er schwankt nicht, ob er den Beschluss ausführen soll; dem Hektor ist der Tod *X* 179. 185, den Argeiern *H* 478, vgl. *Θ* 37 und dem Hektor *Π* 652 ff. die Flucht schon lange zuvor bestimmt, ehe die Wage nur erwähnt wird, auch kommt es nicht vor, dass der etwa zweifelnde Gott sie wieder ohne Wägen aus der Hand legte: allemale führt er, wenn auch nach menschlicher Weise von Mitleid bewegt, das aus, was *μόρσιμον* ist; dies kann aber nur *μοῖρα Διὸς* sein, wenn jenes *ταμίης πολέμοιο* einen Sinn haben soll.

94 9. Aber damit ist die Sache noch nicht abgethan. Es gibt eine Anzahl Stellen, welche gegen die Einheit von Zeus und Moira zu sprechen scheinen und wirklich vielfach so aufgefasst worden sind, auch in den früheren Auflagen dieses Buchs. Erwägen wir aber vor allem, dass Ausdrücke wie *μοῖρα* und *αἶσα,* deren Grundbegriff so deutlich portio, Anteil ist, notwendig auch Austeiler voraussetzen, welche buchstäblich in *δαίμονες* vorhanden sind (s. Anhang n. 44), dass ferner in ganz besonderem Masse der höchste Gott als Austeiler des Schicksals erscheint, wie er es auch in der Epopöe durchführt, so ist der nächste Gedanke, dass *δαίμονος αἶσα,*

μοῖρα Διός und *βουλὴ Διός* eigentlich eines ist. Wenn also Zeus das, was durch Moira für einen Sterblichen gesetzt (vom Gott selbst ausgesprochen *θέσφατον*) *μοῖρα* ist, ausführt, so führt er damit seinen eigenen Entschluss oder Beschluss durch, ohne dass also von einer Unterordnung unter die *μοῖρα*, von einem anderen Willen neben dem seinen, dabei die Rede sein kann. Dies scheint die natürliche einfache Betrachtung nahe zu legen und wenn wir nun anstatt von der späteren Vorstellung des Altertums uns von dieser leiten lassen, so dürfen wir die alte Anordnung der Beispiele der folgenden §§. wohl beibehalten, aber wir werden sie prüfen an dem Prüfstein, dass *μοῖρα* oder *θέσφατον* oder *αἶσα, μόρος* u. ff. zunächst das ist, was Zeus selbst bestimmt hat (auch wenn es nicht überall speziell nachweisbar ist), um dann die Ausnahme besonders zu notieren.

Wenig Gewicht haben freilich Stellen wie *O* 117, wo der Gott Ares sagt *verarget uns nicht, Bewohner der olympischen Häuser, dass ich zu den Schiffen der Achäer schreite, zu rächen den Mord meines Sohnes, sollt' es mir auch beschieden sein, getroffen vom Blitze des Zeus zu liegen unter den Toten*; denn hier spricht Ares, wie z. B. gesprochen wird *P* 421 *Freunde, und wär' es beschieden, dass um diesen Mann (Patroklos) alle zumal erlägen, so soll doch keiner ermatten im Kampf,* d. h. wie ein Mensch: „wenn es mir auch beschieden ist u. s. f.“ Aber bedeutender ist es, dass die Vorstellung des Dichters Zeus oder die Götter in Verhältnisse bringt, die eine Verschiedenheit zwischen beiden zu statuieren scheinen. Damit wäre der Versuch gegeben, der Moira gleiche Macht zuzuschreiben, wie ihn auch die spätere Zeit gemacht hat; Nachh. Theol. p. 148. — Solche Stellen sind nun zunächst *Π* 433 ff. Zeus überlegt, ob er den der Moira längst (441) verfallenen (434) Sarpedon derselben überlassen oder entreissen solle; damit wird ihm offenbar die Macht zugetraut das letztere zu thun und anerkannt wird diese von der gegen Anwendung derselben eifernden Hera (442 f.). Zeus giebt nach (458), freilich nicht wegen einer diesmaligen Ueberordnung der Moira, sondern wegen der Consequenzen den anderen Göttern gegenüber (446 f.); denn dies ist offenbar der Kernpunkt in der Gegenvorstellung der Hera, welche den anderen Göttern somit

ebenfalls ein Einschreiten gegen die Moira zutraut. Dies bestätigt sich durch folgende Stellen: *X* 174 ff. beraten die Götter zusammen über etwaiges Einschreiten gegen die Moira und nur dem ähnlichen Widerspruch der Athene giebt hier Zeus nach und zwar, wie es scheint, bestimmt ihn hier das Verhältnis zu ihr als seiner Lieblingstochter 183 f. Daraus ergiebt sich nun aber weiter ein doppelter Schluss, der denn auch, sei es bewusst oder unbewusst, im homerischen Glauben vollzogen wurde. Durch Betonung dieser Vollmacht der Götter gelangt man zu dem Satze, dass alles von der Zulassung der Götter abhängt (§. 92 vgl. 38); darin aber, dass die Götter der Moria nicht gerne entgegentreten (*Π* 441 f. = *X* 179 f.) liegt hinwieder auch eine Ueberordnung der Moira oder der *Διὸς βουλῇ* über die Götter; Zeus hat natürlich keinen Grund, dagegen einzuschreiten[100]). Dies ist angedeutet in der oben schon erwähnten Stelle *Υ* 127, wo die dem Achilleus so befreundete Göttin Here nach der an Athene und Poseidon gerichteten Aufforderung, ihm für diesmal beizustehn, am Ende sagt: *später hinwieder soll er erleiden, was ihm nur Aisa zuspann bei der Geburt, als ihn die Mutter geboren.* Hier könnte der Götterwille von dem der Moira unterschieden erscheinen (also von dem des Zeus); das Ganze ist aber nur Fiction; denn wo die Ausführung erwartet wird, lesen wir deutlich 153 ff. *So nun sassen sie beiderseits vertieft in Pläne, anzufangen aber den schmerzvollen Kampf bedachten sich beide, denn in der Höhe thronend waltete Zeus.* Die Ausführung zeigt, dass für Achill eine Gefahr überhaupt nicht bestand. Auch das Gebet des Polyphemos an seinen Vater Poseidon lautet *ι* 528 ff.: „Höre mich Poseidon — — und lass' den Odysseus nicht heimkommen; *ist es ihm aber dennoch bestimmt die Seinen zu sehen und heimzukehren, nun so komm' er spät schlimm heim.* Im Fall der Erhörung lässt also Poseidon den Odysseus gar nicht oder wenn ja das Geschick anders bestimmt hat, erst spät heimkommen. Die Heimkehr kann also ganz ausserhalb der Macht des Poseidon liegen, dem dann nur ein Aufschub möglich wäre; mit andern Worten: im Glauben des Polyphemos (d. h. des Dichters) steht Poseidon unter der Moira. Noch deutlicher spricht diese Unterordnung der Götter wenigstens in Bezug auf die

Μοῖρα θανάτου Athene selbst aus γ 236 ff.: *freilich den gemeinen Tod können selbst Götter nicht wehren, auch von einem lieben Mann, wenn denn einmal die verderbliche Moira des langhinschmerzenden Todes Hand an ihn legt.* Wenn nemlich vollends gegen ein Naturgesetz und gegen Zeus' Willen gehandelt werden könnte, würde ja alle Weltordnung aufgehoben. Fälle, wie mit Ganymedes, Rhadamanthys und Menelaos sind anderer Art; von Menelaos heisst es δ 561 ausdrücklich: *dir ist ja mit nichten beschieden, Zeusentstammter Menelaos, im rossenährenden Argos zu sterben und dein Loos zu erfüllen . . . da du ja Helena hast und ihnen (den Göttern) verschwägert bist.*

10. Aber bei dieser passiven Unterordnung der Götter 95
unter die Moira bleibt die Anschauung Homers nicht stehen: sie erscheinen auch in ihrem Handeln derselben mit Bestimmtheit untergeordnet als Vollstrecker und Werkzeuge. Und zwar zunächst positiv. Beinahe ῥητῶς findet sich diese Bezeichnung in Ο 613, wo die Vorstellung, wenn auch die Verse unächt sein sollten, doch gewiss homerisch ist: *Hektor sollte aber kurzes Leben nur haben, denn schon führte gegen ihn heran den Tag des Geschickes Pallas Athene durch die Gewalt des Peliden.* Ferner erscheinen die Götter als Vollzieher des Schicksalsbeschlusses in Beziehung auf Aineias Υ 300, wo Poseidon sagt: *Nun wohlan, so wollen doch wir aus dem Tod ihn geleiten, dass nicht zürnet der Kronide, wenn etwa ihn Achilleus erlegt; denn ihm ists bestimmt zu entkommen.* Ueber Χ 213. 219 ist schon oben §. 93 gehandelt; ε 41. 42 bezeichnet Zeus selbst die Befehle, die er dem Hermes an Kalypso in Betreff der Heimkehr des Odysseus zu überbringen giebt, als gegeben nach des Schicksals Fügung, indem er seine Rede schliesst mit: *So ist ja ihm noch beschieden die Seinen zu sehen und zu kommen in sein hochragendes Haus und in seine Heimat.* In Θ 243 bittet Here den Zeus: *lasse sie selbst doch entrinnen zur Rettung und nicht so zur Beute werden den Troern die Griechen,* worauf Zeus Erhörung folgen lässt und ein τέρας zum Zeichen, wie er als ταμίης πολέμοιο entschieden. Ganz ähnlich die Bitte Ο 376 und der Donner 377. Ο 521 *ihn (Pulydamas) fehlte er; denn nicht liess Apollon Panthoos' Sohn*

in dem Vorkampf erliegen, wie überhaupt in Homer sein Tod nicht erwähnt wird. Ares dient hier also gleichsam der Moira, wie *Π* 543. Wenn Zeus *Π* 438 zweifelt, ob er sofort den Sarpedon unter Patroklos' Händen erliegen lassen solle (vgl. 451), so ist damit kein Widerspruch gegen die Moira gemeint, sondern nur das Mitleid mit dem Liebling angedeutet; denn als die Zeit gekommen war, griff Zeus doch nicht in das Schicksal (441) ein, d. h. änderte die lang beschlossene Moira nicht, die er wieder besonders verkündete 459 f. und er verschaffte dem Mitleid zugleich eine andere Genugthuung durch Ehrung des Helden. Als Vollzieher der Moira aber durch das *δαμάσαι* erscheinen ferner Athene *Χ* 271. 446, *θεοί* *Χ* 379. *ξ* 367. Dagegen aus den Stellen *Ν* 434. *Γ* 352. *Ζ* 368; *φ* 213. *τ* 488. 496. *λ* 398 = *ω* 109 vgl. *λ* 406. *σ* 156 lässt sich über das Verhältnis der Moira bei diesem *δαμάσαι* der Götter mit Bestimmtheit deshalb nichts erschliessen, weil die jedesmalige Bestimmung der Moira uns hier nicht bekannt ist; nach der Analogie ist aber natürlich eine Unterordnung der Götter unter die Moira anzunehmen. Ebenso wird, wo *Μοῖρα καὶ θεὸς* etwas thut, die Wirksamkeit des Gottes entschieden als eine untergeordnete dargestellt; vgl. *Π* 849 *aber mich hat die verderbliche Moira, und Leto's Sohn hat mich getötet, von den Menschen Euphorbos.* *Σ* 117—19 *ist doch auch Herakles' Macht der Ker nicht entronnen, der ja der liebste gewesen dem Gebieter Zeus dem Kroniden; nein, ihn bezwang die Moira und der bittere Grimm einer Hera;* gerade so, wie auch die Thätigkeit der Menschen mittelbar durch die Gottheit der Moira untergeordnet erscheint, wenn es z. B. heisst *Τ* 416 *dir selbst (Achill) ist bestimmt der Gewalt eines Gottes und eines Manns zu erliegen,* ein Fall der so entschieden vorliegt *Π* 849 ff., wo übrigens v. 845 mit 849 ganz deutlich Moira und deren Vollstrecker Apollon und Euphorbos bezeichnet, ohne dass Moira genannt wäre, wo nach *Χ* 359 Apollon und Paris gemeint ist, ohne dass man mit Schol. BV. anzunehmen hat, Apollon habe es in der Gestalt des Paris gethan. Ebenso *Υ* 94 *ja ich erlag dem Arm des Achilleus und der Athene* vgl. auch *Π* 849 ff. Dass dann die Sterblichen auch unmittelbar in ihrem Thun Werkzeuge der Moira sein müssen, versteht sich von selbst;

z. B. *Π* 103. *Δ* 517 ff. *M* 116. *λ* 61. *χ* 413. Nur die negative Seite dieser vollziehenden Thätigkeit der Götter ist es, wenn sie verhindern, was dem Schicksalswillen zuwiderlaufen würde. So Zeus selbst in *ε* 112, wo der oben aus v. 41 angeführte Gedanke negativ und positiv ausgedrückt ist. Ferner *E* 674 ff. *doch also war dem hochherzigen Odysseus nicht beschieden den starken Sohn des Zeus zu töten mit scharfem Erze; darum richtete ihm den Sinn nach der Menge der Lykier Athene.* Vgl. *δ* 504 und §. 100. Zeus selbst begründet seine Drohung, den Achäern durch Hektor noch vieles Leid zuzufügen (*Θ* 470 ff.): *ὧς γὰρ θέσφατόν ἐστιν* v. 477; und so werden wir auch *δ* 563 f. einen causalen Zusammenhang mit 561 f. annehmen dürfen.

Aus allem bisherigen also ergiebt sich kein Beispiel, wo entschieden Zeus der Moira untergeordnet wäre, denn wenn er die Moira ausführt, ist das nicht so zu deuten. Der Hergang ist hiebei überhaupt meistens so dargestellt, dass im entscheidenden Augenblick — bei wichtigen, d. h. für die Epopöe wichtigen Personen — Zeus ein Zeichen davon für die Götter, mit den *τάλαντα,* ein anderes für die Menschen mit Blitz, Donner, Meteor u. a. *τέραα,* giebt, worauf die Vollstreckung durch Götter, Menschen oder beide erfolgt. Wenn er hie und da zu zweifeln scheint, so ist derselbe Fall gegeben, als wenn einen Menschen ein früher gefasster Beschluss reut; in solchem Falle verweist ihn in der Regel Here an die Unverbrüchlichkeit des gefassten Beschlusses: so findet sich freilich nirgends ein Beispiel, dass die Moira von Zeus oder sonst jemand umgestossen würde, die Unverbrüchlichkeit der Moira steht fest; aber Ueberordnung über Zeus folgt daraus nicht, über die Götter wohl. Dies ist aber ganz natürlich in der Familie, im Staat der Menschen schon, wie vielmehr dem *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* gegenüber!

11. Freilich eine Instanz ist noch übrig, nemlich das **96**
ὑπέρμορον. Es finden sich nemlich nicht sehr selten Stellen, in denen gesagt ist: und nun wäre wohl wider das Geschick[101]) dies und jenes geschehen, wenn nicht —. Hier ist nun vor allem zu bemerken, dass niemals wirklich etwas wider das Geschick geschieht, im Gegenteil wird eigentlich damit nur um so mehr bestätigt, dass das Geschick sich voll-

zog. Die Stellen sind folgende: *P* 327 spricht Apollon in Periphas' Gestalt: *Aineias, wie vermöchtet ihr auch wider den Gott das hohe Ilios zu schirmen?* (331) *uns gönnet Zeus weit lieber als euch den Sieg.* Wer der Gott ist, zeigt sich klar; übrigens ist das Ganze nur eine irreale Fiktion; s. Hentze z. d. St. — Ein ὑπέρμορον hindert Apollon *Π* 707 *zurück! du Zeusentsprossener Patroklos, ist doch dir nicht es beschieden, dass unter deinem Speere verwüstet sinken der kampfesmutigen Troer Städte,* denn vorher geht 698: *da hätten das hochthorige Troia die Griechen genommen unter Patroklos' gewaltiger Hand; denn ringsum wütete er mit dem Speere, wäre nicht Apollon Phöbos getreten auf den festen Turm.* Apollon also im Dienste der Moira! *B* 155 *da wäre wider Geschick* (ὑπέρμορα) *den Griechen die Heimkehr geworden, hätte nicht Here so zu Athene gesprochen; ε* 436 *da wäre gar der arme Odysseus wider das Schicksal untergegangen, hätte ihm nicht die eulenäugige Göttin Besonnenheit eingeflösst.* *Υ* 29 ff. Zeus: *jetzt aber, wo er noch gar des Freundes wegen so schwer zürnt, fürcht' ich, er möchte noch wider das Schicksal die Mauer niederreissen* und daher sorgt der Kronide durch Erregen schrecklichen Kampfes, zu dem er die Götter entsendet, 24, dafür, dass die Moira, sein eigener Beschluss, nicht umgestossen werde. *Υ* 335 Poseidon zu Aineias: *aber tritt du zurück, wenn er (Achill) dir begegnet, dass du nicht wider das Schicksal in Aides' Behausung hinabgehst.* *Φ* 516 *denn es kümmerte ihn (Apollon) die Mauer der wohlgebauten Stadt, dass nicht an jenem Tag die Achäer sie zerstörten wider des Schicksals Beschluss* und darum eben ging Apollo selbst hinein nach Ilios; und 544 *da nun hätten die Griechen das hochthorige Troia genommen, wenn nicht Apollon Phöbos Agenor, den herrlichen Mann, zum Kampfe getrieben.* *Υ* 293 *traun Aineias bedaur' ich, den hochgemuten, der bald bewältigt vom Peliden zum Hades hinabsteigt,* sagt Poseidon und feuert die anderen Götter zur Hilfe an (obwohl er sonst auf Seite der Griechen steht) *denn es ist ihm die Rettung beschieden.* v. 302. Die Fälle *Π* 433 ff. *Χ* 175 ff. sind schon §. 94 besprochen.

Das Gemeinsame aller dieser Fälle ist, dass zwar beinahe der Moira zuwider die Dinge sich entwickelt hätten,

aber die Götter kennen die Moira und sind eifrig bestrebt sie zum Vollzuge kommen zu lassen oder zu bringen und das *ὑπέρμορον* kommt eben nicht zu Stande. Natürlich, denn es ist unverbrüchlich: was einmal *μοῖρα, μόρσιμον, θέσφατον* ist, dies kann und darf nicht überschritten werden, und selbst wenn die Menschen Uebermenschliches leisten! Uebermenschliches leisten — giebt es das? gewiss nicht, und doch sprechen wir so.

12. Aber es sind noch zwei andere Stellen zu betrachten. 97
Nachdem in *Π* 698 ff. die Achäer unter Patroklos durch Apollons Einschreiten gehindert waren, Troia zu nehmen, hatte derselbe Apollon, der 710 den Patroklos zurückgescheucht, im Sinne, den Troern und Hektor Ruhm zu verleihen (730); aber der Anfang entsprach nicht seiner Absicht; des letzteren Wagenlenker fällt und um Kebriones' Leichnam dreht sich der Kampf 760 vom Mittag bis zum Nachmittag 779; da endlich waren die Achäer *ὑπὲρ αἶσαν* im Vorteil, insoferne sie den Leichnam herüber und ihm die Rüstung auszogen; dafür tritt dann aber Apollon selbst mit göttlicher Obmacht ein, 791 und macht dann Euphorbos und Hektor den Sieg gar leicht, 807, 820. Damit ist ein Wendepunkt der ganzen epischen Handlung erreicht: *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή*. Dass die eigentliche *αἶσα* die Niederlage der Griechen war, für welche in so drastischer Weise Apollon direkt eingreift, ist ausser Zweifel; jener verschwindend kleine Vorteil war allerdings über und wider die Aisa, wird aber sofort im Sinne der Moira wieder aufgehoben, es ist das letzte Aufflackern eines erlöschenden Lichts, dem die Dunkelheit folgt; sie waren im Vorteil, mehr als es die wirkliche Aisa, die sofort eintritt, zuzulassen schien.

Die andere Stelle ist *α* 31 ff. *Nein, wie die Sterblichen doch uns Götter verklagen, und meinen, all ihr Unglück verdankten sie uns und tragen doch selber nur durch eigenen Frevel des Leides über Gebühr viel; so hat wider Gebühr auch jetzt Aigisthos gefreiet usf.* *ὑπὲρ μόρον* oder *ὑπέρμορον* steht beidemale, und zwar wäre *μόρος* das Maass, welches etwa die Götter zugedacht hätten. Es war jedoch dem Aigisthos durch Hermes besonders (als *θέσφατον*!) verkündet, was er im anderen Falle zu gewärtigen habe, nämlich

ἐοικότα ὄλεθρον 46. Dies also war dann seine wirkliche **μοῖρα**, die ihn erreichte; es kann von ihm gesagt werden *ἐν μοίρῃ πέφαται*. Es sind in einem gewissen Sinn auch dem Aigisthos **διχθάδιαι κῆρες** vorgelegt und es klingt fast, als ob in der Odyssee, deren Katastrophe der Freiermord ist, die Lehre gepredigt werden sollte: alle Schuld rächt sich auf Erden. Jedenfalls befinden wir uns hier in der Sphäre der Ethik, was an der ersteren Stelle nicht der Fall ist.

Wollen wir aber das gemeinsame Resultat beider Stellen ziehen, so dürfte es etwa lauten: auch wenn die Sterblichen, ohne oder mit Wissen und Absicht, der Moira enthoben zu sein, oder sie verachten zu können wähnen, verfallen sie derselben nur desto sicherer. Dabei ist jedoch sehr zu betonen, dass auch hier nicht irgend ein dunkles, unfassbares Fatum, sondern der klar ausgesprochene Wille des Zeus oder der Götter vorliegt.

98 13. Betrachten wir nun noch einige Stellen: ***P*** 319 *da nun hätten die Troer vor griechischem Kampfmut sich in die Stadt voll zagenden Sinnes zurückgezogen, doch die Argiver nur Ruhm geerntet auch wider des Zeus Rat* (**καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν**) *durch ihre Stärke und Standkraft; allein persönlich Apollon munterte auf Aineias.* Hier kommt es offenbar nicht soweit wie im ersten Beispiel des vorigen §., da Apollo selbst der **Διὸς αἶσα** zu Hilfe kommt. ***P*** 327 ist in §. 96 besprochen. Wenn Poseidon in Gestalt des Kalchas die beiden Aias ermuntert, gegen Hektor den Kampf zu entfachen, *auch wenn der Olympier selber ihn ansporut* ***N*** 58, so ist dort zu beachten, dass er selbst mit dem Stab durch Zauber sie mit gewaltigem Mut füllt und beide sich göttlicher Einwirkung bewusst werden 72, so dass der Schlussatz nicht gerade von ihnen beachtet wird. Allerdings gelinder ist die Absicht, selbst gegen einen Gott ***P*** 104 den Leichnam des Patroklos zu retten, zumal dies nur Selbstgespräch Agamemnons ist, der im Pflichtgefühl ähnlich denkt wie Hektor: **εἷς οἰωνὸς ἄριστος** und beispiellos ist es ja nicht, wenn auch schwer, gegen einen Gott zu kämpfen. Vgl. jedoch auch unten §. 100.

99 14. Das wichtigste Ergebnis der ganzen bisherigen Untersuchung ist 1) dass Zeus nirgends der Moira ent-

schieden untergeordnet erscheint, 2) dass die Götter insgesamt oder einzeln der Moira dienen. Damit erledigt sich von selbst der Schein, dass einigemale Sterbliche der Moira trotzen, zwar ohne definitiven Erfolg. Es kann unmöglich dem Dichter damit Ernst[102]) sein, dass Sterbliche der Moira trotzen können, wenn es die Götter nicht thun. Das Dritte ist, dass die Moira nicht eine dunkle unfassbare Gewalt im Hintergrund neben oder über Zeus und der Götterwelt sein kann. Zeus ist der wahre Schicksalspender. §. 156.

Es wird nun im allgemeinen, wenn auch nicht ausnahmslos, angenommen werden dürfen, dass die *αἶσα Διός*, das von Zeus beschlossene Schicksal und jedenfalls die *αἶσα θεῶν* den Göttern ebenso bekannt, wie den Menschen unbekannt ist; aber die Fälle sind gar nicht selten, wo Zeus auch diesen, den Sterblichen, im entscheidenden Moment durch ein Zeichen die Moira kundgiebt. Dies ist die Bedeutung der *τέρατα* (Abschnitt IV) im weitesten Sinn. Insoferne als den Sterblichen die Beweggründe verborgen bleiben und sie von der Götternatur auch ungünstige Vorstellungen haben, bleibt für sie allerdings die Moira etwas unfassbares und dunkles: *so mag es wohl dem Zeus lieb sein*, oder: *das haben die Götter* *γ* 208. *υ* 196. *θ* 579. *Ω* 525. *α* 17. oder ein Gott *π* 64 oder Kronion *δ* 208 zugesponnen ist dann der leidige Trost der Sterblichen; denn *θεῶν ἐν γούνασι κεῖται ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια.* Von dem Zuspinnen noch nachher §. 101.

Wir kommen so schliesslich ungesucht und ungewollt auf Welckers Ansicht hinaus, dass die Moira und Gottes Willen und Wirken eins seien. Prüfen wir daher noch, inwieferne des Zeus oder der Götter Wille mit der Moira zusammentrifft. Zeus hat dem Melampus die Moira der Gefangenschaft auferlegt — so vollzog sich Zeus' Wille (oder Ratschluss) *λ* 292. 297. Zeus' Satzungen *θέμιστες* oder seinen Willen wollen die Freier erforschen, also ein *θέσφατον* erhalten *π* 402 ff., wie Hektor durch Iris *Λ* 186 *Ζηνὸς βουλάς* erfährt *M* 236, die ihn ermutigen; solche setzt Skamandros, wenn auch fälschlich bei Apollon voraus *Φ* 229; Zeus' Ratschluss (so verkündete das pythische Orakel) hat den Anfang des Un-

heils für die Troer und Achäer gesetzt ϑ 28, es ist also Zeus' Wille in Erfüllung gegangen *Α* 5. *Τ* 273; derselbe hat den Ares ferne gebannt vom Schlachtfelde *Ν* 524; Oidipus hat durch der Götter verderbliche Pläne Leid zu erdulden λ 276; ein ϑέσφατον holt sich (nach fingierter Erzählung) Odysseus in Dodona, *um aus der Eiche des Gottes Zeus Ratschluss zu vernehmen* Διὸς βουλὴν ξ 328 = τ 297. s. §. 136 a. E. Von Patroklos heisst es: *er ward durch der Götter Willen* ἰότητι *getötet* *Τ* 9; ebenso steht η 214 = ξ 198 *was ich da alles durch der Götter Willen zu erdulden hatte* (Odysseus spricht); ebenso μ 190 die Seirenen *was da alles im weiten Troia die Argeier und Troer durch Götterwillen,* ϑεῶν ἰότητι, *erduldet*; ebenso ϱ 119. Wie sehr vollends Zeus' Wille für die Handlung der ganzen Ilias ausschlaggebend war, beweisen die von Buttmann im Philol. 11, 409 gesammelten Stellen; dies wird anerkannt von Hera *Δ* 55 ff. *Θ* 430 f. 462. *Ο* 104—8, von Menelaos *Ν* 632, von den Menschen *Δ* 82 ff., vom Dichter durch einfache Schilderung seiner Allgewalt über die epische Handlung *Γ* 302. *Θ* 5–32. 447 ff. vgl. *Α* 545—50. Wir werden demnach das Einschreiten der Moira in Hauptwendepunkten der epischen Handlung bei dem Tode des Patroklos, Hektor, Achilleus erkennen, ebenso in der Odyssee, wenn ε 41. 113 ff. im Befehl des Zeus an Kalypso die αἶσα und μοῖρα als Grund desselben angegeben wird (vgl. Düntzer in Fleckeisens NJbb. 183 S. 740 ff.), ferner wenn die Leiden des Odysseus und seiner Gefährten verhängt sind von Zeus ι 37. 52. 67. μ 405, vom δαίμων μ 295, von den ϑεοὶ οὐρανίωνες η 242. ι 82. μ 371 — nunmehr annehmen dürfen, dass auch da nicht ein dunkles Fatum über Zeus und den Göttern steht.

15. Dagegen soll nicht verschwiegen werden, dass wir
100 dann zu den in §. 98 behandelten beiden Fällen nach §. 90 a. A. noch andere erhalten, welche ein Hypermoron zwar nicht nennen, aber meinen. *Μ* 8: *Und nicht sollte noch halten der Graben und die Mauer; denn wider den Willen der himmlischen Götter war sie gebaut (nämlich ohne Hekatomben); darum war sie auch gar nicht lang fest.* *Ο* 720 Als Hektor das Schiff erreicht hatte, rief er: *nun hat uns Zeus einen alles aufwiegenden Tag beschert zu nehmen die Schiffe, die, wider Willen der Götter gekommen, uns des Unheils*

Fülle gebracht. Aias Oileus' Sohn rief beim Schiffbruch δ 504, er werde auch wider den Willen der Götter dem gewaltigen Schlund des Meeres entrinnen; aber sein lautes Brüsten vernahm Poseidon und mit gewaltigem Stoss seines Dreizacks sprengt er den rettenden Fels ab, dass jener mit ihm ins Meer sank. Ein wenig verschieden ist es, wenn die stürmenden Winde zur Nachtzeit (wie Eurylochos meint μ 290) *am liebsten zerschmettern das Schiff zum Trotz der gebietenden Götter*; denn hier will Eurylochos eigentlich andeuten, dass es ein gottloser Frevel ist, wenn die Menschen im nächtlichen Sturm auf unbekannter See fahren. —

Im ersten Beispiel wird aus der schlechten Beschaffenheit der Mauer und der Unterlassung des Opfers geschlossen, dass sie nicht mit Willen der Götter gebaut sei; im zweiten aus der Thatsache, dass die Schiffe erstürmt werden, ein ähnlicher Schluss gezogen; im dritten ist der sich schon gerettet wähnende Frevler durch ausserordentliches Einschreiten des Gottes belehrt, dass man der Moira eben nicht entrinnen kann.

Wenn wir also die Anschauung des Dichters recht verstehen, so will er nicht sowohl sagen, dass man der Moira Gewalt thun könne, als: wer das versucht, der wird der Moira verfallen, um so mehr, wenn er es wissentlich oder gar trotzig thut. Es ist damit im Grunde nur die Freiheit des menschlichen Willens auch zu sündigen gegen die Götter konstatiert, was dann sicherlich durch die Götter bestraft wird; somit sind dies Fälle, welche zugleich in Abschnitt VI einschlagen. Auf keinen Fall aber kann daraus eine wirkliche Ohnmacht der Moira oder eine Vergewaltigung derselben erschlossen werden: sie ist allemal lebenskräftig genug, die Frevler zu verderben. Dies und nichts anderes scheint der Grundgedanke zu sein. Dies möchte richtiger, wenigstens präciser sein, als Gladstone's Bemerkung (Studiies on Homer II. 294): faktisch, wenn auch nicht prinzipiell ist Moira überwindbar. Vgl. noch Schusters Bearbeitung desselben Werkes pg. 231 f. (L. Müller, de fato Homerico, Berol. 1852 bes. S. 52, ist uns nicht mehr zur Hand; vermutlich wird unsere Darstellung sich mit der seinigen mehrfach berühren.)

Noch ein Fall ist zu erwähnen, welcher wie ein Hypermoron aussieht. Nachdem Apollo *O* 356 den Graben des

Schiffslagers überdämmt hatte und die Troer darüber vordrangen, betet in der Not der Griechen Nestor zu Zeus und dieser donnert gewaltig 377; aber dies Zeichen übt auf die Griechen gar keine Wirkung; im Gegenteil beziehen es die Troer auf sich 379 und — siegen. Wenn also Zeus den Achäern damit den Sieg andeuten wollte, so wäre die Absicht vereitelt und das Hypermoron Thatsache. Dies jedoch nur dann, wenn ἀΐων 378 durch erhörend zu deuten wäre; dies kann aber recht gut nur hörend heissen. Es ist aber überhaupt auffallend, dass die Wirkung auf die Griechen und zumal auf Nestor gar nicht erwähnt, die Griechen auch nur undeutlich in 387 erwähnt werden. Dies alles dient allerdings dazu, die Echtheit der Stelle 386—389, wenn nicht noch mehr, zweifelhaft erscheinen zu lassen; vgl. Hentze Anhang S. 104 über 367—380. Indes ist auch §. 126 p. med. die Parenthese zu beachten.

101 16. Demnach wäre also die Persönlichkeit des Zeus, wenn unsere Darstellung richtig ist, doch den Griechen in weit höherem Masse auszugestalten gelungen, als es Asmus in seinem bedeutenden Werke, das wir oftmals mit Dank und mit Bedauern über des Verfassers frühen Hingang zu Rate gezogen (Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung), bes. im zweiten Teil S. 55—96 glaubte annehmen zu dürfen. Es zeigt sich somit, dass die Präponderanz, welche Zeus in dem ursprünglichen, indogermanischen System der natürlichen Religion eingenommen hatte, doch nachhaltig genug war, um auch in dem Stadium der Vergeistigung der Religion ihm eine Stellung zu sichern, welche des Vaters der Menschen und Götter nicht unwürdig ist. Wenn auch die Form, in welche innerhalb der Götterfamilie oder (wenn man lieber will) des Götterstaats seine Person eingekleidet ist, in der Ilias zumal nur zu viel dem menschlichen Hausvater gleicht, so bricht doch immer wieder ausgesprochenermassen, selbst im Munde der widerspenstigen Gemahlin, die Anerkennung der massgebenden und alleinentscheidenden Machtfülle des obersten Gottes durch, die zwar von Seiten der Götter manchen Anfechtungen auch durch Berückung ausgesetzt ist, aber in der Hauptsache überall die Obmacht unentwegt in fester Hand behält: Διὸς δ' ἐτελείετο

βουλή, Zeus bleibt Herr im Hause; er thront in stolzer Ruhe abseits von den anderen als Herr der Welt, *ὑψίζυγος*. Wenn wir also bei der Vielheit der Götter, die er ja doch einer Rücksicht würdigt, indem er sie zu Versammlungen beruft, in denen ihnen auch Wort und Wunsch gegönnt ist, nicht von Monotheismus reden dürfen, so ist er doch weit mehr als blos primus inter pares; er ist der Schlachtenlenker und Weltbeherrscher, der insbesondere der Menschen Geschicke in gerechten Händen wägt, auch wenn es im Unmut die Sterblichen öfters verkennen. Und so steht seine Gestalt erhaben da, auch lange, nachdem die griechische Religionsanschauung mancherlei Wandlungen erfahren hatte, auch dann noch, als wirklich die Moira und hernach *Τύχη* ein selbständiges Leben gewonnen hatten.

Hier müssen wir zurückgreifen auf das, was im Laufe der obigen Untersuchungen nur flüchtig berührt war, §. 88. Wenn nemlich auch anfangs das Lebenslos durch die Götter und besonders Zeus festgesetzt wurde §. 90, und dies musste doch am Anfang des Lebens geschehen, *γεινομένῳ*, so war diese Festsetzung *μοῖρα, αἶσα, μόρος, θέσφατον* für das ganze Leben fortwirkend bis zur *κήρ*; einerseits mochte es nun abstrakt als ein dunkles Etwas betrachtet werden, andererseits aber wurde unter dem Bilde eines langen Fadens die Lebenszeit dargestellt, so dass der Tod das Abschneiden (*κείρω, κήρ*) jenes Fadens ist. Zu diesem Faden musste die Phantasie aber auch Spinnende haben und dies war anfangs Zeus und die Götter §. 99, hernach die Aisa oder Moira, so dass gleichsam das Lebenslos einen Faden spann: es lag nahe die Abschneidende als andere Person zu fassen: *κήρ*, und so kam die Dualität, die aber rasch durch die Mehrheit verdrängt wurde: *Κλῶθες, Μοῖραι*; eine bestimmte Zahl nennt Homer noch nicht. Durch diesen Vorgang ist eine Funktion des Zeus persönlich gemacht worden, zuerst durch ein Bild, dann mit wirklicher Persönlichkeit und demnach Selbständigkeit ausgestattet, ein in der Mythologie so häufiger Vorgang (z. B. *Ἐρινύες, Εἰλείθυια* u. a.). Aber merkwürdig genug führte allmählich diese Selbständigkeit dazu, dass man sie später von Zeus ganz losgelöst und ihm unter Umständen entgegengesetzt dachte und dann war nicht weit mehr zu der Ueber-

ordnung der Moira und allmählich zu der Annahme einer dunklen Schicksalsmacht. Dies etwa war die Entwickelung der späteren Zeit, deren Keime wir im Homer finden.

Soweit sind wir am Schluss einer langen Untersuchung angelangt. Früher war ein Widerspruch in der Weltanschauung des Dichters angenommen; es würde uns keineswegs seltsam vorkommen, wenn ein solcher abermals sich herausgestellt hätte; haben wir doch selbst früher (2. Aufl. S. 146) eine Parallele aus den germanischen Anschauungen beigebracht; ist derselbe doch anerkannt worden von Asmus a. O. II. 40. 64—96. 257, der auch andere Parallelen anführt, anerkannt auch von M. Duncker GdA. V[5] 353 f. und von anderen Forschern. Aber bei einer so schwierigen Frage haben wir es vorgezogen, lieber das Ganze nochmals durchzuprüfen, wie dann auch das Resultat ausfallen möge. (Es bleibt nur noch zu erwähnen, dass ausser den im Laufe der Arbeit genannten Werken keines benützt worden ist, insbesondere nicht die uns blos dem Titel nach bekannten im Anhang n. 104 am Ende angeführten, von Cerrato, Neumann, und Christ, von welch letzterem ich aus Hentze im Philol. Anz. 8, 327 f. ersehe, dass er im Resultat wenigstens mit obiger Darstellung zusammentrifft.)

102 17. Verschieden von den Schicksalsmächten, wenn auch einmal (s. d. vor. §.) dazu gerechnet, war, wie längst Nitzsch Anm. I 177 f. dargethan, die *Κήρ* [103]), die dem Einzelnen bestimmte Todesart im Gegensatz zur *ὁμοίη μοῖρα* = *θάνατος ὁμοίιος* oder zur *μοῖρα* an sich. Dann sind *Κῆρες* die Todesarten überhaupt, als personifizierte im Moment des Todes wirksame Gewalten gedacht. Sarpedon sagt *M* 322 ff.: wenn wir diesem Krieg entronnen keinen Tod mehr zu fürchten hätten, dann würde ich weder selbst Vorkämpfer sein wollen, noch dich in die Schlacht treiben; nun aber drohen uns jedenfalls *unzählige Keren des Todes, denen unmöglich zu entfliehen oder zu entrinnen ist für einen Sterblichen; λ* 171 fragt Odysseus den Schatten seiner Mutter: *welche Ker des langschmerzenden Todes hat dich gebändigt? wars ein langes Siechtum, oder hat die Pfeilschützin Artemis mit ihren sanften Pfeilen dich angreifend getötet?* Die *Κήρ* ist eigentlich nur das Tötende (Nitzsch), so zu sagen der Treff des Todes

(Welcker). Persönlich gedacht sind sie es, welche den Sterblichen wie eine Beute fortschleppen — φέρουσιν allgemein, oder θανάτοιο τέλοσδε *I* 411 — ihre Opfer sind dann κηρεσσιφόρητοι, nicht: von den Keren (gegen Troia) getrieben, was wohl eher ἡγμένοι wäre, sondern proleptisch: so dass die Keren sie fortschleppen sollen = den Keren zum Opfer, *Θ* 527. Schon bei der Geburt ist dem Sterblichen die spezielle Κήρ, die ihn töten soll, beschieden; *Ψ* 78: *doch mich verschlang die verhasste Ker, die beim Tod mich erloste;* daraus erklärt sich wohl auch die Parallele: *Δ* 332. *B* 834: Κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο mit *E* 614 ἀλλά ἑ Μοῖρα ἦγ' ἐπικουρήσοντα und wieder: τὸν δ' ἄγε Μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλοσδε *N* 602 mit *I* 411: διχθαδίας Κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλοσδε. Nur hat Mancher, wie Achilleus (*I* 411) oder Euchenor (*N* 665 ff.), die Wahl zwischen Schlachtentod und langsam abzehrender Krankheit oder Alterschwäche. Die Zeit aber, wann der Mensch seiner Κὴρ verfallen sein soll, bestimmt diese nicht selber, sondern das hängt von Zeus oder der Moira ab (vgl. *Θ* 70. *X* 210. *Π* 687 f. *Γ* 309 Nitzsch). Und das eben ist des Menschen μοῖρα, dass ihn endlich seine Κὴρ erreicht (Derselbe). *Ist doch auch Hektors Gewalt nicht entronnen der Ker — sondern Moira hat ihn gebändigt und der grimme Zorn Here's* *Σ* 117. 119. Die bildliche Darstellung in *Σ* 535 bis 38 verrät entschieden eine spätere Anschauung. Von *X* 210 und *Θ* 70, wo αἴσιμον ἦμαρ = Κὴρ Todesstunde, war bereits die Rede §. 93. Ueber die Hesiodischen und späteren Mören s. Preller Gr. Myth. I[3] 435 und überhaupt Nachhom. Theol. III.

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntnis und Offenbarung.

103 1. Trotz all der Erhabenheit, welche Zeus im Olympos, wie wir gesehen, einnimmt, konnte jedoch der homerische Mensch keine volle Befriedigung in Betrachtung seiner Götter, und selbst des Zeus, finden. Wenn einzelne Fürsten als *Διογενεῖς* und *Διοτρεφεῖς* unter seinem besonderen Schutz stehn, so sendet er selbst einem Agamemnon den verderblichen Traum und bekommt auch von Fürsten zu hören: es gibt doch keinen verderblicheren Gott als dich. Das Zutrauen der Menschen zu seinen Göttern war ein sehr beschränktes; denn sowohl in den Vorstellungen von göttlicher Natur überhaupt blieb der dem Streben nach der Menschlichkeit entkleidete Gott immerfort mit den Mängeln irdischer Unvollkommenheit behaftet, und auch sein tiefes Bedürfnis nach einem Einigen, Absoluten in der Götterwelt vermochte der Mensch weder in der Gliederung des olympischen Staates und Gipfelung desselben in Zeus, noch in dem Glauben an die Moira zu befriedigen. Aber nachdem wir den Schöpfungen des unmittelbaren Bewusstseins nachgegangen sind, nachdem wir es in seiner hervorbringenden Thätigkeit betrachtet haben, ist der nächste Gegenstand, der sich unserem Auge darbietet, kein anderer als dieses Bewusstsein selbst, wie es sich selber vermittelt zu denken, und sich auf seine Weise über sich selber bewusst zu werden strebt.

Denn natürlich dürfen wir vom Dichter keine Reflexionen über sein Gottesbewusstsein erwarten. Eben damit wäre er ja über die Stufe, welcher dasselbe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeistes angehört, schon hinausgegangen. Er wird vielmehr nur gelegentlich verraten, oder aus der Haltung, welche er der Gottheit dem Menschen gegenüber überhaupt giebt, erschliessen lassen, woher ihm sein Wissen von ihr geworden ist, wodurch es vermittelt und erhalten, endlich aber innerlich geändert und einer neuen, höheren Stufe entgegengeführt wird.

2. Wissen ist bei dem Dichter Erfahrung; (vgl. **104**
Nitzsch III p. 394. Hiob 12. 12); wer vieles gesehn, gehört und beobachtet hat, ist ein weiser Mann, wie β 16 der alte Aigyptios, *der schon altersgebückt unzähliges wusste*, wie ibid. 188 Halitherses, *der vieles wusste aus alter Zeit.* Vgl. *Τ* 217, wo Odysseus zu Achilleus sagt: *stärker bist du als ich und trefflicher, und das nicht wenig, im Speerwurf; aber ich bin weitaus überlegen im Denken, bin ich doch älter als du und hab auch mehr schon erfahren* (vgl. φ 440, wo Poseidon dem Apollon gegenüber dieselben Worte[105]) gebraucht) β 314 sagt Telemach: *jetzt, wo ich gross schon bin und aus anderer Reden schon lerne, wächst mir der Mut in der Brust.* Und in gleichem Sinne wird in vielen andern Stellen das Wissen jeder Art von Alter und Erfahrung abhängig gemacht (*Β* 555. *Δ* 308. *Ι* 60. *Λ* 786 ff. γ 125. 245. δ 205. η 157). Nirgends hat das Denken Uebersinnliches zum Gegenstand, sondern ist stets entweder ein kluges Verknüpfen des Nächsten in praktischer Hinsicht *bedenken zugleich das Neue und Alte* *Λ* 343: *ist wo der Alte dabei, so blickt er vorwärts und rückwärts* *Γ* 109. *Σ* 250 und so ist auch *Κ* 246 zu verstehen, wo Diomedes von dem klugen Odysseus sagt: *ist nur dieser dabei, dann kommen aus flammendem Feuer leicht wir beide zurück, so trefflich weiss er zu sinnen*, oder ein Erkennen und Unterscheiden dessen, was recht und gut ist vor Göttern und Menschen. Vgl. Ameis zu ι 189. Telemach sagt σ 228: *aber ich merke im Sinne und weiss auch das Kleine, gutes wie böses, zuvor noch war ich ein Kind nur;* von Peisistratos, Nestor's Sohne, der in Mentor das Alter ehrt, lesen wir γ 52: *und es freute Athene der verständige billige Mann;*

dagegen β 282 von den Freiern: *da sie gar nicht besonnen und billig*, und ν 209 von den Phäaken: *aber nicht allweg verständig und billig waren die Führer und die Berater im Land der Phäaken* vgl. γ 133. Von Achilleus heisst es hinwiederum Ω 157: *ist er doch nicht ohne Verstand, nicht unbesonnen, nicht Frevler*, von Nestor γ 20: *Lügen sagt er dir nicht, denn er ist gar verständig*, und in Menelaos' Anrede an Antilochos Ψ 603 hat νοῦς, der Verstand, die Bedeutung von Rechtsgefühl, Sinn für Gerechtigkeit: *bist du doch sonst weder unbedacht oder gar flüchtig; doch jetzt übermannte die Jugend den Sinn dir.*

105 3. Der homerische Mensch hat also, von seinem, nicht von unserem Standpunkte aus betrachtet, auch sein Wissen von den Göttern nicht aus seinem Innern, nicht aus der denkenden oder empfindenden Thätigkeit seines Geistes, sondern aus der Erfahrung geschöpft, was schon Müller Prol. p. 356 bemerkt, vgl. Max Müller U. d. R. S. 195 n. 3; er würde, wenn er befragt werden könnte, sein Wissen von der Gottheit für ein rein historisches erklären, das ihm geworden sei durch den Verkehr der Götter mit der Menschenwelt; daher auch oft z. B. π 356: *oder thats ihnen ein Gott kund* vgl. ι 339, die θεοπρόπια u. a. Was die Götter sind, wie sie es halten und treiben (die δίκη θεῶν τ 43), wissen die Helden des Dichters aus dem, was sie persönlich von ihnen hören und sehn, und in der Natur der Gottheit liegt, wie wir gesehen haben, weder leiblich noch geistig eine Schranke, welche diese Art von Mitteilung durch persönlichen Verkehr unmöglich machte. Eine secundäre Quelle der Gotteserkenntnis ist für den homerischen Menschen auch der Kultus. „Götter schienen ihm ohne Zweifel alle Wesen, welche göttlich verehrt wurden. Von der Verehrung schliesst das Altertum stets auf Realität (Müller Prol. 357).“ Natürlich bot jedoch der Kult dem Glauben auch weitere Anhaltspunkte als die blosse Existenz. Hierüber vgl. Nachh. Th. IV, 3 p. 160 f.

106 4. Aber wohl zu beachten ist, dass in diesem Verkehre Stufen wahrnehmbar sind, dass er in den Zeiten, in welche die epische Handlung fällt, vom Dichter als abnehmend dargestellt wird. Diess lässt sich schon aus dessen Berichten von den Vermählungen zwischen Göttern und Menschen

erkennen. Diese sind der unmittelbarste Ausdruck der Aufhebung aller wesentlich und qualitativ scheidenden Differenz zwischen der Menschen- und Götterwelt, haben aber zur Zeit der epischen Handlungen bereits aufgehört. Kein Gott ist mit einer während des troischen Krieges lebenden Sterblichen und nur Odysseus mit Göttinnen, jedoch nicht mit olympischen, vertraut. Denn den greisen Peleus[106]) hat seine Gemahlin Thetis schon verlassen und pflegt sein nicht in Phthia, sondern wohnt in den Grotten des Nereus. Also fechten wohl der Göttersöhne nicht wenige vor Ilios *Π* 448, z. B. Zeus' Sohn Sarpedon, Achilleus, Aineias, Ares' Sohn Askalaphos (*O* 112 ff.), Hermes' Sohn Eudoros (*Π* 185), des Flussgottes Spercheios Sohn Menesthion (ib. 175), ferner Zeus' Enkel der Heraklide Tlepolemos, Poseidon's Enkel Amphimachos (*N* 206), Zeus' Urenkel Idomeneus (*N* 449 ff.); aber es werden keine mehr gezeugt, und das Glück, ein Göttersohn zu sein, tritt um so glänzender hervor (*Z* 100. *K* 50. 404. *N* 54. *P* 76. *Ω* 59. 258), wie denn auch Zeus' Eidam Menelaos nach *δ* 569 dieser Verwandtschaft die Freiheit vom Tode verdankt.

5. Es findet sich aber über Abnahme des Verkehrs zwischen Menschen und Göttern auch ein bestimmt ausgesprochenes Bewusstsein. Während nämlich Minos, vier Generationen früher König von Knosos, *τ* 179 *Διὸς μεγάλου ὀαριστής*, der Redegeselle des Göttervaters, heisst, während die Götter der Hochzeit des Peleus noch leibhaftig beiwohnen[107]) *Ω* 62 und Aphrodite der Andromache einen Schleier zur Hochzeit schenkt (*X* 470 f.), ist der persönliche Verkehr der Götter mit der vom Dichter besungenen Generation schon Ausnahme geworden, und wird nur einzelnen bevorzugten Günstlingen zu teil. *π* 161: *denn nicht mehr erscheinen für jeden die Götter leibhaftig*; *γ* 221: *denn noch nie sah ich Götter so offen verkehren, wie ihm* (Odysseus) *ganz offen zur Seite stand Pallas Athene*; *γ* 375: *Lieber, ich denke wohl nicht, dass du ein wehrloser Feigling einst werdest, wenn doch in solcher Jugend dir* (Telemachos) *schon sich Götter gesellen.* Sagt doch Hermes zu Priamos, den er geleitet, sogar *Ω* 463: *nun so will ich denn auch wieder fortgeh'n, nicht dem Achilleus unter die Augen jetzt treten: wär's doch ein Anstoss, dass ein un-* 107

sterblicher Gott so offen Menschen sich widme. So wird denn auch in den bekannten Scenen Athene's mit Odysseus Od. *ν* und *π*, ferner in der Beschreibung von Achilleus' Leichenbegängnis, welchem die Nereiden und Musen persönlich beiwohnen (freilich in einem unechten Stück Od. *ω* 60), durchaus nur Aussergewöhnliches berichtet; und am wenigsten wird der vulgären Menschenwelt zu teil, was die seligen Phäaken, die den Göttern nahe wohnenden, von sich rühmen *η* 201—206:

Sichtbar immer auch sonst sind die Ewigen uns ja erschienen,
Wann ein Fest wir begeh'n mit Opfern herrlicher Rinder;
Und sie schmausen bei uns und sind in unserer Mitte.
Ja, kommt eben einmal des Wegs ein einsamer Wand'rer,
Ziehen sie nicht sich zurück, wir sind ja doch ihre Verwandten
Wie das Kyklopengeschlecht und das wilde Geschlecht der Giganten.

108 6. Hat aber der Verkehr der beiden Welten zur Zeit der epischen Handlung schon abgenommen, so dürfen wir sicher des Glaubens sein, dass er zur Zeit des Dichters, welcher notorisch mehrere Generationen später lebt (man denke nur an das *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*, an das *ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν M* 23), nach menschlicher Vorstellung ganz erloschen ist. Jetzt ist also von göttlichem Treiben und Walten durch die Götter selbst nichts mehr unmittelbar zu erfahren; was man von ihnen weiss, hat man in den Zeiten erkundet, in welchen der Verkehr mit ihnen noch ein leiblicher, persönlicher war. Was sich aber der Mensch als in jenen Zeiten wirklich erlebt und erfahren vorstellt, das ist niedergelegt in den Geschichten derselben, die von Mund zu Mund getragen endlich im Dichter den Genius finden, der sie mit Hülfe der Muse fixiert *B* 485 f.: *ihr seid Göttinnen ja, und zugegen und kundig in allem; wir aber hören nur leeres Gerücht und wissen ja gar nichts*, und somit seinerseits der Träger und das Organ der Gotteskunde wird, welche durch sein Lied und in demselben für die Menschenwelt eine bleibende feste Gestalt annimmt. Das scheint uns der Sinn jener berühmten Herodotischen Stelle zu sein, in welcher der Geschichtschreiber sagt 2,53: „Diese (Homer und Hesiod) sind

es[108]), welche den Griechen ihre Götterwelt geschaffen, den Göttern ihre Beinamen gegeben, Rangverhältnis und Thätigkeitsgebiet angewiesen und ihre Gestalten gezeichnet haben. Die angeblich früheren Dichter aber (Orpheus, Linos, Musaios) haben meines Erachtens später als diese Männer gelebt.“ So wie nun aber in der historischen Zeit die Vorstellung eines unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit völlig verschwunden war, fiel die Gotteserkenntnis in die Gewalt des denkenden Bewusstseins; neben dem *μῦθος*, der historischen Erzählung von Geschehenem, trat das Theologem und Philosophem ein und schuf eine neue Gestalt des religiösen Glaubens, die nun nicht mehr unbewusst, sondern mit Bewusstsein aus der Tiefe des denkenden Geistes geschöpft war.

7. Indem wir hiemit aus dem allmählichen Versiegen der **109**
Erfahrungsquelle, aus welcher dem homerischen Menschen seine Wissenschaft von den Göttern fliesst, auf das Verhältnis des im Dichter selbst lebendigen Gottesbewusstseins zur Gotteskunde seiner Helden geschlossen haben, ist uns zugleich die Aufgabe geworden, jene Quelle nach allen Seiten zu betrachten, und die Frage nach dem Bewusstsein des homerischen Menschen über sein Wissen von den Göttern hat sich vielmehr in die Frage nach seinen Vorstellungen über den Verkehr der Götter- und Menschenwelt verwandelt. Diese teilt sich in die Frage fürs erste nach den Subjekten, dann in die nach der Art und Weise des Verkehrs.

Was nun jene, das heisst die Götterindividuen[109]) betrifft, welche Verkehr mit der Menschenwelt pflegen, so ist erstlich charakteristisch, dass Zeus niemals (vgl. oben I, 4 med.) in eigener Person mit den Menschen in Berührung tritt, sondern sich immer entweder Athenes' und Apollon's, oder des Hermes und der Iris als Vermittler bedient. Darin liegt, dass die Majestät des Göttervaters für unmittelbaren Verkehr mit der irdischen Welt zu gross, dass er in der Fülle seiner Herrlichkeit dem Menschen unnahbar ist. Sagt er doch *Υ* 21 ff. von den Troern und Achäern: *denn ich bedaure sie, dass sie bedroht sind unterzugehen; ich nun will bleiben im Schoss des Olympos*; *da will ich sitzend die Augen weiden, doch ihr alle andern geht* —. Nun liegt aber nichts näher, als zu Trägern der Verkündung und Ausrichtung seines Willens an die Men-

schen diejenigen Götter zu machen, die, wie wir oben gesehen, Offenbarungen seines eigenen Wesens sind. Die Handlung und Anlage der Ilias bringt es mit sich, dass in ihr Apollon, die der Odyssee, dass Athene den Willen und Ratschluss des Vaters vollzieht. Der Unterschied aber zwischen Iris und Hermes ergiebt sich leicht aus der Beobachtung, dass Iris eigentlich das Naturphänomen des Regenbogens, also die bloss äusserliche Verbindung des Himmels und der Erde, folglich zur blossen Willensverkündigung und zwar in allen Fällen die sich auf Kriegführung beziehen (Hentze zu *B* 786) bestimmt ist; denn dass sie *O* 200 dem Poseidon zugleich guten Rat erteilt, den dieser mit den Worten annimmt: *förderlich ist auch das, wenn der Bote trefflichen Rat weiss,* liegt eigentlich nicht in ihrem Amt, sondern ist freier Akt ihrer vom Dichter aus der Naturgebundenheit befreiten Persönlichkeit, die daher vom Dichter auch nur skizzenhaft gezeichnet wird, wie Geppert I, 148 ausführt; *Θ* 423 kann als entschieden unecht nicht in Betracht kommen. Hermes aber, der anstellige Gott, der Geber der *δρηστοσύνη*, *κλεπτοσύνη* und dergl. wird, wie schon bemerkt, regelmässig zu solchen Botschaften gebraucht, bei denen zugleich mit Geschick und Klugheit etwas auszuführen oder zu bestellen ist. Man denke z. B. an seine Sendungen zu Priamos, zu Kalypso. Vgl. oben §. 82. Dass derselbe nie als Bote in der Ilias auftritt, wie Iris nie in der Odyssee, ist auch von Nitzsch I. p. 23 bemerkt worden.

Die nach ihren Ansprüchen neben Zeus stehenden Gottheiten, Poseidon und Here, verkehren mit den Menschen ziemlich selten, so wie auch seine übrigen Kinder, Ares und Aphrodite nur in einzelnen, meist durch persönliche Verhältnisse bedingten Fällen. Deren Verkehr ist bloss in so fern bemerkenswert, als auch er beiträgt, den wesentlichen Unterschied einerseits zwischen ihnen und Zeus, andererseits zwischen ihnen und den mit Zeus engstverwandten Kindern näher zu charakterisieren. Die nicht-olympischen Gottheiten, Thetis, Kalypso, Kirke, treten ganz in vulgär-menschliche Verbindungen ein, kommen also hier nicht in Betracht.

110 8. Die Art des Verkehres der Gottheit mit dem Menschen, von welcher nunmehr zu handeln ist, durchläuft alle

Stufen der Annäherung göttlicher Natur an die menschliche. Die Gottheit behält nämlich in demselben die göttliche Natur und Erscheinungsform entweder bei, und tritt unverwandelt mit den Menschen in Beziehung, oder sie giebt ihre Form als Gottheit auf und nimmt Menschengestalt an, beides wieder in verschiedenen Modifikationen. Unverwandelt und zugleich unsichtbar ruft Apollon von Troia's Burg aus den Troern auf dem Schlachtfeld ermutigende Worte zu *Δ* 507 ff., wie Ares *Υ* 51, und wie den Achäern Athene ib. 48, und ebenfalls unverwandelt und in Nebel gehüllt tritt derselbe dem Patroklos im Kampf entgegen *Π* 788; und wenn Athene *γ* 435 bei Nestors Opfer erscheint, oder den Odysseus *ρ* 360 antreibt, unter den Freiern als Bettler umherzugehn, oder ihm *σ* 70 zum Kampfe mit Iros die Glieder schmeidigt, so bleibt sie sonder Zweifel nicht weniger unsichtbar, als *τ* 33, wo sie dem Odysseus und Telemach so leuchtet, dass eines Gottes Anwesenheit nur vermutet, nicht gesehn wird. In diesen Fällen bleibt die Gottheit in der Berührung mit dem Menschen was sie ist nicht nur dem Wesen nach, sondern auch in der Gewöhnlichkeit ihrer dem Menschenauge nicht erreichbaren Existenz. Aus dieser tritt sie heraus, indem sie dem Sterblichen sichtbar wird selbst ohne Verwandlung in Menschengestalt. Dem Sterblichen, sagten wir; denn die unverwandelte Gottheit leibhaftig zu schauen, ist nur einzelnen, niemals einer Gesamtheit vergönnt [110]). Denn in *Λ* 714, wo Nestor erzählt: *uns aber kam Athene eilends nachts vom Olympos: wir sollten uns wappnen und also sammelte sie das pylische Volk, das gerne gehorchte,* nötigt nichts einen leibhaftigen Verkehr mit dem ganzen Volke anzunehmen; die Göttin kann sich entweder unverwandelt blos Einem, dem Fürsten, oder allen verwandelt gezeigt, oder auch nur eingewirkt haben, wie Apollon in der eben angeführten Stelle *Δ* 507. Ebenso verhält sichs wohl mit dem Erscheinen der Iris in *B* 790, wo eben durch Hinzusetzung von v. 791—795 des Guten zu viel gethan ist; denn Iris erscheint hier unverwandelt nur dem Priamos und Hektor, darum *ἀγχοῦ δ' ἱσταμένη προσέφη,* gerade wie Athene dem Achill allein erscheint *X* 216 *ἄγχι ἱσταμένη.* Doch ist erstere Stelle überhaupt ver-

dächtig. Für die Wahrheit aber der eben aufgestellten Behauptung, welche bloss für die Phäaken nicht gilt: η 201 ff., vergleiche man π 161: *denn doch nicht allen erscheinen leibhaftig die Götter,* nicht allen oder gar einem ganzen Heere; *Α* 197: *und sie ergriff am blonden Haar den Peliden, ihm allein nur zu schau'n, von den andern erblickte sie keiner,* ferner *Ω* 170, wo Iris ungesehn zu Priamos tritt, der mitten unter den Seinigen ist, und leise sprechend die Botschaft ausrichtet. Ingleichen sichtbar, doch unverwandelt, erscheint Iris auch dem Achill *Σ* 166 ff., um ihn nach Here's Gebot in den Kampf zu treiben, Athene dem Diomedes *Ε* 123 ff., um ihm die Versicherung der Erhörung seines Gebetes, die Kunde von ihrer Hinwegnahme jenes ἀχλύς, der den Menschen die Götter verdeckt, und endlich Anweisung zum Kampf gegen diese zu geben; dieselbe demselben *Κ* 508 ff., um ihn zur Rückkehr aus Rhesos' Lager anzutreiben, *Ψ* 390, um ihm die durch Apollon's Tücke verlorene Peitsche wieder zu reichen, dieselbe ferner *Β* 172 dem Odysseus, um ihn zu bedeuten, dass er das thörichte Einschiffen der Truppen verhindere, ο 9 die nämliche Göttin dem Telemach, um ihn zur Rückkehr in die Heimat zu veranlassen, endlich Apollon *Ο* 243 dem von Aias schwer getroffenen Hektor, um ihm von neuem Mut und Kraft einzuflössen, und *Υ* 375 ff., um denselben Helden vom Kampfe mit Achilleus abzuhalten. Auch κ 277 ist hieher zu ziehen, wenn eine Verwandlung des Hermes nicht anzunehmen ist. Man sieht aus diesen Beispielen, dass die leibliche Nähe der unverwandelten Gottheit nur dem begünstigten Liebling in entscheidenden Momenten zu teil wird, und sich hier stets vorsorglich oder unmittelbar hülfreich erweist. Hier ist die Gottheit ohne weiteres da, und hat sich gleichsam zur Verwandlung keine Zeit genommen, oder will mit ihrer sichtbaren, leibhaftigen Gegenwart dem Menschen die Gewissheit ihrer Fürsorge recht eindringlich bekräftigen.

111 9. Am häufigsten aber zeigt sich die Gottheit dem sterblichen Auge verwandelt. Wenn hier auch Verwandlungen in Tiergestalten oder sogar in leblose Dinge vorkommen, dergleichen sich schwerlich aus dem Dichter weg interpretieren lassen, so sind diese teils momentan beim Kommen oder

Verschwinden der Gottheit, wie denn Athene *Δ* 75 als ein fallender Stern, *T* 351 als ein Raubvogel kommt, und nach diesen Analogien wohl auch *α* 320 als ein Vogel durch die Luken entfliegt (denn *ὄρνις δ' ὣς ἀν' ὀπαῖα διέπτατο* ist die Lesart, welche der Analogie der übrigen derartigen Erscheinungen am meisten entspricht), und *γ* 372 als ein Adler verschwindet, während *ε* 353 Leukothea in Gestalt eines Wasservogels ins Meer taucht; — oder sie sind dauernd, wenn die Gottheit unsichtbar Zeuge einer Handlung sein will, wie *H* 59 Apollon und Athene in Geiergestalt auf einer Buche sitzen, um Hektor's und Aïas' Zweikampf mit anzusehn, und *χ* 240 Athene, *χελιδόνι εἰκέλη ἄντην* (ein Ausdruck, der an leibhaftige Schwalbengestalt zu denken nötigt) dem Freiermorde zusieht, — oder wenn die Gottheit sich verbergen will, wie *Ὕπνος* vor Zeus *Ξ* 290 in dem dichten Gezweig einer Tanne. Diese Verwandlungen sind als Versuche zu betrachten, die dem menschlichen Verstand unbegreifliche Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit des Da- und Verschwundenseins oder die nicht minder unbegreifliche unsichtbare Gegenwart und Augenzeugschaft des Gottes einigermassen erklärlich und probabel zu machen. Bei dem Verschwinden kommt noch das hinzu, dass sich der plötzlich in verwandelter Gestalt enteilende Gott durch diese Form des Enteilens gleichsam selbst zu verraten strebt, oder wie Wackernagel (*Ἔπεα πτερόεντα* Basel 1860 p. 37 n. 2) dies ausdrückt: „Solch' ein Dahingeben der eigenen Gestalt ist, anders aufgefasst, ein Unsichtbarwerden".

Allein die Erklärung dieser Erscheinung, welche etwas geradezu Abstossendes nicht nur für das moderne Gefühl, sondern auch dann behält, wenn man von der rein anthropomorphischen Gestaltung der classischen Zeit aus sie betrachtet, muss vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus gegeben werden, wenn sie nicht geradezu rätselhaft bleiben soll. Mit einer so zu sagen rationalistischen Erklärung, wie sie versucht worden ist [111]), um mit Hilfe sprachlicher Deutung aus diesen Verwandlungen blosse Vergleiche zu machen, ist nicht durchzudringen. Den Schlüssel hiezu bietet nur die vergleichende Religionsgeschichte. Wie schon in der Einleitung §. 9 angedeutet worden, haben wir hier die den Grie-

chen selbst nicht mehr verständlichen Reste eines uralten Fetischismus vor uns. Es ist also gewissermassen das Gegenteil von dem was Gladstone Studies on Homer II 415 meint, wenn er von der verfeinernden (refining) Macht der griechischen Einbildungskraft spricht, vermöge deren nur die Gestalt von Vögeln von den Göttern angenommen werde, Geschöpfe von mehr ätherischer Art, wenn auch nicht klüger, deren Figur zugleich ein Attribut (in sichtbarer Gestalt) von übermenschlicher Hoheit verleihe nämlich die vermehrte Leichtigkeit und Eile der Bewegung. — Wir müssen wohl annehmen, dass der Fetischismus, der in allen Religionssystemen seine tiefen Wurzeln geschlagen hat, die mitunter noch überraschend zu Tage treten, wo man sie gar nicht mehr erwartete[112]), auch bei den Griechen oder Gräkoitalern einmal weite Verbreitung hatte, und der gelehrte und scharfsinnige Forscher Sonne, der in Kuhns Zeitschrift 15, 88—140 und 367—440 hieher Einschlagendes im Zusammenhang der indogermanischen Mythologie behandelt, dürfte eher zu wenig als zu viel sagen, wenn er von einer „Vogelgottperiode" (S. 435) spricht; er hatte dort freilich auch nicht Anlass der *Ἥρα βοῶπις* zu gedenken; der Falke des Indra, der Adler des Zeus, die Eule der Athene, der picus des Mars u. ff. sind freilich in historischer Zeit nur als Attribute der Gottheit betrachtet worden, aber in einer vorhistorischen Zeit waren es Incarnationen derselben d. h. die Geschöpfe, in welchen die Gottheit den Menschen erschien. Daher die Variation, dass Ganymedes vom Adler des Zeus oder von Zeus selbst, nach *Υ* 234 durch die Götter geraubt wird. — Zum Verkehr zwischen Himmel und Erde d. h. zwischen Götterwelt und Menschenwelt eigneten sich daher ganz besonders die hochfliegenden Raubvögel, *οἰωνοί*, und so fällt auch ein neues Licht auf die Thatsache, dass gerade der Flug dieser Tiere so bedeutungsvoll werden konnte. Das Niederfahren des Blitzes (Hermes), der Regenbogen (Iris) waren in anderer Weise schon ausgedeutet als Vermittelung zwischen Göttern und Menschen; auch Meteore, Feuerkugeln und vielleicht Sternschnuppen wurden ähnlich gedeutet; aber ausser den meteorologischen Erscheinungen dienten auch die Vögel gleichem Zweck, mit anderen Worten: bei jenen ersteren Naturerscheinungen ist die in orientalischen

Religionen ebenso gut erkennbare Personifikation und Deification eingetreten, in den letzteren die Verkörperung der Gottheit in der Tierwelt: Incarnation, wie sie am ausgeprägtesten die Ägypter hatten[113]), während der human angelegte Sinn der Griechen auch hier frühzeitig die Menschengestalt gleichsam als Maske der Gottheit eintreten liess, wofür ja Homer zahlreiche Beispiele liefert; daneben aber behaupteten sich doch noch einige Rudera (gleichsam in Darwinischer Auffassung) eines durch die Entwickelung bereits überholten Stadiums. Ein Bewusstsein oder Verständnis dafür ist natürlich in der homerischen Welt nicht mehr anzunehmen; es waren alte Münzen mit halbverwischtem Gepräge, welche noch Curs hatten. Aber Reste erhielten sich auch sonst noch lange. Schömann, Gr. Alterth. II³ 177.

10. Wenn aber die Gottheit mit dem Menschen in Menschengestalt verkehrt, so kann sie entweder diese bloss als Hülle brauchen, sonst aber als Gottheit reden und handeln, oder sie geht kraft der Verwandlung ins Menschliche völlig ein und spielt die gewählte Rolle ganz durch oder wenigstens eine Zeit lang. Ersteres ist der Fall mit Athene *E* 793—863 während ihrer Kampfgenossenschaft mit Diomedes, wenn schon hier der Dichter von einer Verwandlung nicht deutlich und ausdrücklich gesprochen hat, sondern dieselbe bloss aus einigen Zügen vermuten lässt. Solche Züge sind v. 815 das *γιγνώσκω σε, θεά*; denn unverwandelt ist ihm Athene (vgl. v. 123 ff.) so wohl bekannt, dass ein zur unverwandelten gesagtes *γιγνώσκω* keinen Sinn hätte; ferner v. 835 *den Sthenelos stiess sie vom Wagen hinab, indem sie mit der Hand ihn zurückzog*, was der Dichter schwerlich einen unsichtbaren Arm vollbringen lassen will; endlich die Unmöglichkeit, den Diomedes mit einem unsichtbaren *παραιβάτης* (v. 840) in das Schlachtgewühl fahrend zu denken. Ueber *δῦν' Ἄϊδος κυνέην* v. 845 gleich nachher. Aehnlich ist auch Aphrodite *Γ* 386 ff. als die alte lakedämonische Wollspinnerin vor Helene erschienen, redet und handelt aber dann (414 ff.) doch, nachdem sie trotz der Verwandlung erkannt ist, als die Göttin. Xanthos erscheint dem Achill *Φ* 213 im Strudel *ἀνέρι εἰσάμενος*, spricht aber ohne weiteres als Flussgott (207). So hat auch Apollon *Φ* 600 ff. in Agenors Gestalt 112

den schnellfüssigen Achilleus listig getäuscht; redet aber dann als Gott denselben an *X* 8, ohne dass wir von einer Rückverwandlung hören; ja er wirft ihm sogar ironisch vor, dass er ihn in seiner Verwandlung nicht als Gott erkannt habe; während dagegen Poseidon, der in Kalchas' Gestalt auftritt *N* 45 und als Gott wirkt (60), auch als solcher erkannt wird v. 73. — In letzterer Weise erscheint derselbe auch *Ξ* 136 als alter Mann, aber in seiner Eigenschaft als Gott erhebt er ein Kriegsgeschrei und stärkt die Achäer. So ist auch Hermes in der Gestalt eines *αἰσυμνητῆρ* erschienen *Ω* 347, haucht aber doch den Pferden Mut ein, schläfert die Wachen ein, und öffnet das Lagerthor. Athene hat in Phoinix' Gestalt *P* 555 den Menelaos ermuntert und stärkt ihn unerkannt wunderbar 569, dieselbe, in Gestalt des Mentes gekommen *α* 105, giebt wunderbar beim Verschwinden dem Telemach Mut und Kraft 321, als Mentor im Schiff sendet sie doch günstigen Fahrwind *β* 420. Endlich flösst Apollon in Lykaon's Gestalt dem Aineias Mut ein *Y* 80, 110. — Die verwandelte und ganz als Mensch sich benehmende Gottheit tri verkündend, warnend, ermahnend, helfend so häufig auf, dass eine spezielle Aufzählung der einzelnen Fälle nicht nötig scheint; wir citieren nur *B* 786 ff. *Γ* 122. *Δ* 86. *E* 462. 785. *N* 216. *Π* 715—725, wo Apollon in Asios', des Oheims von Hektor, Gestalt zu diesem von sich als von einem dritten spricht *ob du vielleicht ihn (Patroklos) erlegst und Ruhm dir verleihet Apollon;* ferner *P* 73. 323. 583. *Φ* 212. 285. *X* 227. Seltener und dem Organismus der epischen Handlung zufolge nur auf Athene und Hermes beschränkt sind die Verwandlungen in der Odyssee; vgl. *β* 268. 383. *δ* 654. *ζ* 22. *η* 20. *ϑ* 9. 193. *ν* 222. 228 coll. *π* 157. *υ* 30. *χ* 206. denn hier gilt schon der Satz *π* 161: denn noch nicht allen erscheinen leibhaftig die Götter.

Also nicht verwandelt und unsichtbar, unverwandelt und sichtbar, verwandelt mit Beibehaltung göttlicher Wesenheit und endlich verwandelt und im Reden und Handeln der Verwandlung entsprechend tritt die Gottheit mit der Menschenwelt in Berührung und offenbart sich derselben auf diese Weise persönlich. Die nächste Frage, welche sich darbietet, ist die nach dem Verhalten der Menschen in diesem Verkehr,

insbesondere nach der Möglichkeit einer Erkennung der Gottheit im concreten Fall.

11. Dies Erkennen findet am häufigsten sogleich ohne weitere Vermittlung statt oder spricht sich wenigstens als Ahnung aus. Dies setzt eine Art von Vertrautheit des Menschen mit der Gottheit voraus; beide Welten sind so wenig durch eine absolute Scheidewand getrennt, dass die Götterindividuen zu Bekannten der ihnen befreundeten Sterblichen werden, die verwandelt oder unverwandelt nicht schwer erkennbar sind. So heisst es von Achill, zu dem Athene nur von ihm gesehen tritt, *Α* 199: *αὐτίκα δ' ἔγνω Παλλάδ' Ἀθηναίην* wegen *Ε* 123 ff. vgl. §. 112; von Odysseus in Bezug auf dieselbe Göttin *Β* 182: *ὃ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὄπα φωνησάσης*· von Hektor, zu dem Iris verwandelt getreten war, ib. 807: *Ἕκτωρ δ' οὔτι θεᾶς ἔπος ἠγνοίησεν*· *Ρ* 334 heisst es: *Αἰνείας δ' ἑκατηβόλον Ἀπόλλωνα ἔγνω ἐσάντα ἰδών*· Apollon aber war verwandelt. Wenn dem Diomedes, dass er die Götter in der Schlacht erkenne, die Nebelhülle von den Augen genommen werden muss (*Ε* 127), so geschieht das nur in Beziehung auf solche, die sich nicht erkennen lassen, vielmehr den Helden zu gefährlichem Kampfe verlocken wollen, vgl. 129 und so erkennt er denn die Kypris v. 331, den Apollon v. 433, den Ares v. 604, 824 trotz der Verwandlung, selbstverständlich auch Athene v. 815; denn *Υ* 130 setzt Here voraus, dass Achilleus in der Schlacht einen Gott sofort erkennen werde: *dann wird er sich fürchten, wenn ihm ein Gott entgegentritt; denn schlimm ists die Götter leibhaftig zu schauen.* Achilleus redet auch *Σ* 182 die zu ihm gesendete Iris sofort mit ihrem Namen an und Hermes setzt *Ω* 462 f. offenbar voraus, dass ihn Achill sofort erkennen würde. Medon, der dem Freiermorde zugesehn, sagt den Ithakesiern in Bezug auf Athene's Thätigkeit dabei *ω* 445: *αὐτὸς ἐγὼν εἶδον θεὸν ἄμβροτον κτλ.* — Telemach ahnet die Gottheit, die sein Haus in Mentes' Gestalt betreten hat; *α* 323 *er aber gewahrte es in seinem Sinn und staunte im Herzen; denn er ahnte die Gottheit,* 420 *im Innern erkannt' er die ewige Göttin.* *β* 262 *höre mich, Gott, der du gestern kamst in mein Haus.* Von Priamos wird gesagt, als Iris *Ω* 170 leise mit ihm spricht: *τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γυῖα.* Wegen *Π* 549 und *Χ* 299 vgl.

IV §. 30. Freilich hängt es vom Gott ab, sich nur denen sichtbar zu machen, von denen er gesehen sein will; κ 573 *wer vermöchte einen Gott dessen Willen zum Trotz mit Augen zu schauen, wenn er da oder dort geht?* τίς ἂν θεὸν οὐκ ἐθέλοντα ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτ' ἢ ἔνθ' ἢ ἔνθα κιόντα; wie z. B. Patroklos den Apollon (114) *Π* 789 f. wenigstens nicht zur rechten Zeit erkennt. π 160 — 163 *und sie (Athene) trat an den Eingang des Zelts Odysseus bemerkbar, Telemach vor ihr sah eben nichts und gewahrte sie nicht; — denn gar nicht allen erscheinen leibhaft die Götter — doch Odysseus und die Hunde sahen sie wohl, aber sie gaben nicht Laut.* Vor den Hunden brauchte sich nämlich die Göttin nicht zu verbergen. Vgl. Hymn. Dem. 111. Können sich doch die Götter vor einander selbst unsichtbar oder unkenntlich machen, wie vor Ares Athene *E* 845 *aber Athene setzte die Hadeskappe* (115) *aufs Haupt, damit sie nicht sähe der gewaltige Kriegsgott*, ein Ausdruck, der nach dem, was wir oben über die Stelle bemerkt haben, kaum ein totales Unsichtbarmachen bezeichnen, und selbst für die Vorstellung des Dichters nicht ein wirkliches Aufsetzen von des Aïs Helm bedeuten, sondern nur eine sprüchwörtliche Redensart sein dürfte, nach Art des *traun, du hättest bereits den steinernen Leibrock an Γ* 57. Hiefür spricht auch, dass es Hes. Scut. 227 von Perseus[116]) heisst: *um die Schläfe des Herren lag die gewaltige Kappe des Aïs mit furchtbarem Dunkel der Nacht an.*

114 12. Die Gottheit wird aber, wie es scheint, auch unmittelbar an der ihr eigentümlichen Gestalt erkannt. Nitzsch sagt III p. 128: „Es haben die Götter im homerischen Glauben allerdings ihre eigentümliche Gestalt, in der sie erscheinen, wenn sie erkannt sein, sich nicht verbergen wollen," und darauf führt auch schon der constante Gebrauch von Beiwörtern, welche den Göttern eine bestimmte Gestalt zuschreiben: dass Athene γλαυκῶπις, Here βοῶπις und λευκώλενος, Poseidon κυανοχαίτης ist, dass Agamemnon ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεραύνῳ, Ἄρεϊ δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι (*B* 479) ist, wie Artemis' Wuchs und Gestalt ist ζ 151 und anderes der Art, das alles weiss nicht der Dichter von der Muse, sondern der homerische Mensch aus dem Verkehr seiner Ahnen mit den Göttern, also aus Tradition (sonst würde

er die häufigen Vergleichungen mit bestimmten Göttergestalten nicht verstehen); zweitens wird aber auch die gesamte Gestalt der Gottheiten, wo sie unverwandelt erkannt sein wollen, auf ganz gleiche Weise in verschiedenen Fällen geschildert, worüber Nitzsch a. O. u. I p. 106 und Voss zum Hymn. in Cer. 275 ff. handelt, (vgl. z. B. *κ* 277 mit *Ω* 348; *ν* 288 mit *ε* 181. *δ* 796) und dieser bestimmte Charakter der Göttergestalt wurde von der bildenden Kunst im ganzen getreu festgehalten, was auch bereits Schimmelpfeng a. O. p. 80 unter Anführung von Grimm Mythol. 299 bemerkt hat. Vgl. auch W. Ribbeck im Philol. 8, 670 f. In diesem Sinne sagt Aias *N* 71 vom Poseidon der in Kalchas' Gestalt erschienen war: *denn ich erkannte von hinten gar leicht seine Füsse und Waden, als er davon ging, leicht ja sind zu erkennen die Götter,* was nur ein scheinbarer Widerspruch mit *κ* 573 f. ist. Hermes wird *κ* 277 ohne weiteres erkannt, und Athene *π* 157 ff. offenbar an derselben Gestalt, in die sie auch *ν* 288 um erkannt zu werden zurückgekehrt ist (nicht neuerdings sich zwecklos verwandelt hat); auch muss Achilleus *Φ* 290 den sprechenden Gott an der Gestalt des Poseidon erkennen, und dass er in der Wut der Verfolgung den Apollon auch trotz seiner Verwandlung *Φ* 600 nicht erkennt, wird ihm von diesem sogar spöttisch vorgeworfen und darauf erst erkennt er den Gott sogleich als ἑκάεργος *X* 15, ohne dass sich dieser als solcher nannte. Nämlich auch trotz der Verwandlung wird die Gottheit erkannt an gewissen Zeichen und Umständen bei der Erscheinung und Entfernung. Auf das Letztere macht schon Ariston. zu *B* 791 aufmerksam. Hieher gehört denn auch wohl die wunderbare Schnelligkeit, mit welcher Götter bald kommen, bald verschwinden, als schnelle Vögel oder meteorische Erscheinungen *T* 350. *O* 237. *N* 62. *Φ* 493. *ε* 337. 383. 54. 119. *γ* 372 und *α* 320; andrerseits *Δ* 75. *O* 170. *Υ* 51. *ζ* 20; Hymn. 2, 263 — an dieser werden denn die Götter, „die sich so gleichsam zu verraten streben" auch in der Regel erkannt. Dass sie wider ihren Willen nicht erkannt werden, ist *κ* 573 f. ausgesprochen und Beispiele dafür sind häufig genug. Die Ausnahme *E* 127 ff. ist schon erwähnt. Deshalb erwiedert Odysseus auf den Vorwurf der Athene *ν* 312 *und du hast nicht erkannt die Pallas Athene* mit Recht:

Göttin, ist doch unmöglich deine Erkennung für einen Menschen der dir begegnet so klug er auch sei: denn du nimmst jede Gestalt an; denn hier lag es in der Göttin Absicht, sich nicht alsbald erkennen zu lassen. Sonst aber leuchtet das göttliche Wesen auch vor dem Verschwinden durch die menschliche Hülle durch; vergl. z. B. *Γ* 396; Hymn. Dem. 189 ff., 276 ff.

115 13. Endlich giebt sich die Gottheit auch anderwärts, wie dort Athene, selbst zu erkennen; so Poseidon und Athene dem Achilleus, *Φ* 289; Apollon demselben *Χ* 10 und dem Hektor *Ο* 256; Hermes dem Priamos *Ω* 460; Poseidon der Tyro *λ* 252. Wie demnach der Verkehr der Götter mit dem Menschen durch alle Annäherungsstufen hindurchgeht, so sehn wir auch von den Erkennungsarten der erscheinenden Gottheit so viele wirklich vorkommen als überhaupt möglich sind. Es hat sich demnach das Bewusstsein über die Form des Verkehrs der Menschen- und Götterwelt in grosser Vollständigkeit entwickelt; für uns aber ist die interessanteste Frage noch unerledigt, was denn der homerische Mensch von diesem Verkehre, den wir als eine Hauptquelle seiner Gotteserkenntnis betrachten mussten, überhaupt und im ganzen denke, wie er zu diesem Verhältnis der Menschen- und Götterwelt sich selbst hinwiederum verhalte. Und dies hat uns der Dichter an einigen Stellen bemerklich gemacht.

116 14. In *τ* 30 ff., wo Odysseus und Telemach die Waffen aus dem Männersaal in das Obergemach schaffen, leuchtet ihnen unsichtbar Athene voran. Telemach, der voll Staunen eine Gottheit ahnt, wird von seinem Vater bedeutet zu schweigen und seine Gedanken für sich zu behalten; (v. 43) *denn das ist so die Weise der Götter, die den Olympos bewohnen.* Der vielerfahrene Mann kennt die Weise der Götter mit den Menschen umzugehn; er setzt also diesen Verkehr selbst als etwas nicht Ungewöhnliches, vielmehr der Welt- und Naturordnung Gemässes voraus. Und wenn *δ* 649 ff. Noëmon den Freiern berichtet, dass er bei Telemachos' Abreise nach Pylos den Mentor mit an Bord gehn und nicht lange nachher doch in Ithaka gesehn habe, so fällt ihm das natürlich auf, aber er denkt auch sogleich an einen Gott und findet in der Sache nicht das mindeste Unnatürliche

oder Unmögliche. Nimmt man hinzu die Geneigtheit, in jeder befremdenden oder imponierenden Erscheinung einen Gott zu vermuten, wie denn aus dem zufälligen Umstande, dass man an fremder Küste direct und ungefährdet bei trübem Wetter in einen Hafen einläuft, sofort geschlossen wird: *καί τις θεὸς ἡγεμόνευεν* ι 142 vgl. κ 141, wie ferner Menelaos δ 376 die Proteustochter Eidothea, Hektor *O* 247 den Apollon gleich als Gottheiten anreden, und nur über deren Person im Zweifel sind, gerade wie Pandaros *E* 181 ff. nicht recht weiss, ob er einen Gott in Diomedes' Gestalt oder neben diesem einen in Nebel gehüllten d. h. unsichtbaren Gott sich gegenüber gehabt, wie Odysseus ζ 149 mit seinem *Herrin, ich flehe dich an, seist Göttin du oder ein Mensch nur* durchaus keine alberne Schmeichelei zu sagen fürchtet, und Telemach π 183 den verwandelt eintretenden Vater erblickend ohne weiteres einen Gott in ihm zu sehen glaubt, so liegt am Tage, dass die Möglichkeit eines persönlichen leibhaftigen Verkehrs der Götter und Menschenwelt als ein diesen Sphären vollkommen angemessenes Verhältnis betrachtet, und, wenn auch selten, wenn eine grosse Gunst und Huld für den einzelnen geworden, doch niemals in Zweifel oder Frage gestellt ist: ρ 485 *ja die Götter besuchen, fern wohnenden Fremdlingen gleichend, ja in jeder Gestalt, die Städte der Menschen, um ihren Frevel sowohl als frommen Wandel zu schauen* — das ist homerischer Glaube. Vgl. noch *Z* 108. 128; Ψ 405. 782. — Bemerkenswert ist übrigens das Gefühl der Furcht, welches Telemach π 179 äussert: *sei uns doch gnädig und schone uns,* 184 f. Vgl. Callimach. Lavacr. Pall. 101 *wer wider den Willen des Gottes einen Unsterblichen sieht, den kommt es teuer zu stehen*; denn *Y* 131 *gar schlimm ist das leibhafte Schauen der Götter;* s. Spanheim zu Callim. a. O. 78. 101. Schimmelpfeng p. 101 führt auch ω 533 ff. und *Ω* 170 an, wozu noch Hymn. in Ven. 181 ff. verglichen werden kann. Das Ergebnis aber bleibt: nicht der Dichter nur lässt seine Götter mit den Helden etwa der epischen Maschinerie zu liebe verkehren, sondern die Menschheit, die er schildert, wird von ihm dargestellt als durchdrungen von dem Glauben an die Möglichkeit des gedachten Verhältnisses.

15. So weiss denn also der homerische Mensch von **117**

seiner Gottheit durch deren persönliche, leibhaftige Selbstoffenbarung. Er weiss, dass er von ihr durch keine Kluft geschieden ist, ja dass sie ihn unsichtbar immer umschwebt und im Auge behält, um ihm nahe zu treten im Augenblick der Not. Sie wird ihm also wohl auch ausser dem persönlichen Verkehre nahe sein mit den Wirkungen und Aeusserungen ihrer Macht. Nun ist es aber der kindlichen Weltanschauung des Dichters wesentlich, als solche unmittelbare Machtäusserungen der Gottheit zunächst gerade die Erscheinungen zu betrachten, welche die Beziehung zwischen Himmel und Erde gleichsam vermitteln, z. B. Donner und Blitz, den Regenbogen, den gewaltigen Adlerflug; dann aber überhaupt jede auffallende mit irgend einem Unternehmen merkwürdig zusammentreffende Erscheinung. Daher ist der Sirius *X* 30, der Vollmond hymn. 32, 13, die Windstille hymn. 33, 16 ein *σῆμα*· die Feuerkugel *Δ* 76, der Regenbogen *Λ* 28 ein *τέρας* im allgemeinen; vgl. hymn. in Apoll. 302, wo die Schlange ein *τέρας ἄγριον*, wie *M* 209 die herunterfallende Schlange und *E* 742 das Gorgonenhaupt und deshalb *Λ* 4 die Aegis ein solches ist. Weitere Beispiele unten. So werden folglich der Glaube an den unmittelbar göttlichen Ursprung solcher Erscheinungen und die Ueberzeugung von stätiger Achtsamkeit der Götter auf das Menschengeschick die beiden Faktoren, aus denen sich die Vorstellung göttlicher Offenbarung durch das *τέρας* oder *σῆμα* bildet. Das erwähnte Zusammentreffen einer solchen Erscheinung mit einem irdischen Zustand, in welchem Botschaft aus dem Himmel, ein *ἄγγελος Διὸς* *Ω* 296, willkommen ist, macht vermöge des den Göttern geschenkten Zutrauens, dass sie solche Botschaft senden wollen, die bezeichneten Erscheinungen zu bedeutungskräftigen, die Gedanken der Gottheit offenbarenden *τέρασιν*, und sobald einmal der Glaube an die Macht und an den Willen der Gottheit, an deren allgegenwärtiges Eingreifen und Einwirken in menschliche Verhältnisse den Glauben an das *τέρας* erzeugt hat, wird das *τέρας* selbst wieder eine Erkenntnisquelle göttlicher Willensmeinung und Ratschlüsse, und der homerische Mensch kann sagen, dass er von der Gottheit auch wisse, weil es *τέρατα* gebe[117]).

16. Ist nun aber das τέρας oder σῆμα das Zusammentreffen plötzlich eintretender Himmelsbotschaft mit menschlichen Zuständen, in denen solche Contingenzen der Bedeutsamkeit fähig sind, so ergiebt sich erstlich, dass man als τέρατα[118]) zunächst nur solche Erscheinungen begriff, deren Natur nicht blos an eine Vermittlung zwischen Himmel und Erde denken lässt, sondern auch ein dergleichen unmittelbares Zusammentreffen möglich macht, als da sind Donner und Blitz, der Regenbogen, das plötzliche Vorübersausen eines grossen Raubvogels; daher auch die φήμη, das offenbarende Wort, wie Menschen unbewusst es reden, im Gegensatz zum gottgesandten τέρας, Schicksalswort überhaupt; κλεηδών insoferne es Ansprache und Zuruf ist[119]), immerhin aber beide mit dem Charakter des Zufälligen, nur durch Coincidenz mit einer durch die Situation bereits vorhandenen Spannung im besonderen Sinne gedeutet und dadurch bedeutungsvoll, endlich sogar das Beniessen ϱ 541. Noch in sehr wenig Fällen findet sich das *monstrum*, die widernatürliche, prodigiöse Wundererscheinung, zweimal ein Blutregen Δ 53. Π 459, einmal jene Schlange, welche die Sperlinge hascht Β 324, endlich jene grausenhaften Erscheinungen in Odysseus' Hause υ 345 ff., vgl. §. 123, und jene Wunder an den geschlachteten Sonnenrindern μ 394. Zweitens ergiebt sich aus der Natur des τέρας, dass Urheber desselben gerade nur derjenige Gott ist, in dessen eigentlichem Herrschgebiet die meisten τέρατα vorkommen, d. i. Zeus, πανομφαῖος genannt Θ 250; neben welchem, was nach Here's, Apollon's und Athene's oben (vgl. auch §. 79, Gladstone) dargelegtem Verhältnis zu ihm gewiss nicht zufällig ist, nur noch diese Gottheiten dem Menschen ein τέρας oder σῆμα gewähren. Wenn nun aber auch durch diese Bemerkung das *wir baten den Gott zu offenbaren ein Zeichen* γ 173 seine bestimmte Beziehung erhält, so wäre es doch voreilig, nach derselben das τέρατα θεῶν Δ 398 von jenen genannten Gottheiten speziell zu verstehn. Θεοὶ nämlich ist häufig nur ein allgemeiner Ausdruck für die Gottheit überhaupt (§. 91). Ist es ferner unzweifelhaft, dass die Vorstellung von den τέρασιν in dem der Gottheit geschenkten Zutrauen wurzelt, dass sie ihre Gedanken und Ratschlüsse den Menschen keineswegs neidisch vorenthalte,

so kann es auch nicht befremden, dass letzterer im Falle des Bedürfnisses um ein σῆμα geradezu **bittet**.

119 17. Wie nun diese τέρατα ins menschliche Leben eingreifen, lässt sich nicht zunächst aus den Stellen des Dichters ersehen, in denen ihre Bestimmung theoretisch ausgesprochen wird. Der Blitz, den Kronion vom Olympos schleudert *N* 244 *eine Offenbarung zeigend den Menschen,* bedeutet nach *K* 5 *vielen unendlichen Regen, Schlossen, Schnee oder gar des Kampfes gewaltigen Schlund;* der Regenbogen ist nach *P* 548 *ein Zeichen von Kampf oder auch von erkältendem Sturme.* Denn diese Stellen belehren uns nur über die möglichen Bedeutungen des τέρας im Allgemeinen, zeigen aber nicht, wie sich der Mensch zum τέρας im vorkommenden Falle verhält. Um dies zu erkennen, müssen wir die konkreten Fälle zusammenstellen, in denen der Dichter von τέρασιν erzählt. Als die Achäer gen Troia sich einschiffen, als Hektor die Schiffe bedrängt, da blitzt es zur Rechten und beide Male weiss man, dass damit der Partei, die sich gerade in der Energie des Handelns befindet, ein günstiges Zeichen, ἐναίσιμον oder ἐνδέξιον σῆμα, gegeben wird (*B* 350 coll. *I* 236). Als Agamemnon am Morgen des zweiten Tages der zweiten Schlacht sich wappnet, da donnert **Athene** samt der ihr verbündeten **Here**, *zu Ehren des Königs vom goldschmuckreichen Mykenä Λ* 45. Ein gleiches Ehren bedeutet *Π* 459 der blutige Thau, mit welchem Zeus den Fall seines Sohnes Sarpedon auszeichnet. Und als Odysseus φ 443 ff. die Sehne des Bogens zu jenem verhängnisvollen Schusse prüft, da heisst es, *Zeus donnerte mächtig, um Zeichen* (σήματα) *zu geben; es freute sich aber dann der herrliche kühne Odysseus, dass ihm eben das Zeichen* (τέρας) *gesandt der Sohn des verschlagenen Kronos.* Vgl. υ 100, wo Odysseus um eine φήμη und um ein τέρας bittet, und in Zeus' augenblicklichem Donner und in jenem bedeutungsvollen Worte der betenden Magd unverweilt beides erhält. Weitere Beispiele der φήμη und κλεηδὼν sind β 33 ff. σ 112 ff.

Abschreckend und entmutigend aber dröhnt dem Tydiden der dreimalige Donner des Zeus, als jener *Θ* 167 den siegreichen Troern von neuem sich stellen will. Hektor weiss es im Jubel sieghaften Vorkampfes sogleich, dass der

Donner ihm Gelingen verheisst; 175 *ich merke, dass gnädig Kronion mir den Sieg verheisst und herrlichen Ruhm, aber Unheil den Griechen.* Noch furchtbarer hat ib. 133 den Achäerhelden der Blitz an die Abgunst der Götter gemahnt, der hart vor seinen Rossen in die Erde fuhr, demjenigen vergleichbar, der ω 539 vor Athene niederfallend die Göttin bestimmt, der Schlacht zwischen Odysseus und den Ithakesiern ein Ende zu machen. Dabei ist zu betonen, dass die meisten *τέρατα* nicht blos das was geschehen wird, sondern vorzugsweise was geschehen soll bedeuten. Die Mantik ist demnach nicht blos praedictio rerum futurarum, sondern weit mehr interpretatio divinae voluntatis. Weitere Beispiele: *Δ* 381. 398. *Θ* 75. *Η* 478, wozu noch aus *Λ* 53 der zweite Blutregen — vgl. Hes. Scut. 384 — kommen mag, mit denen Zeus die Ereignisse der zweiten grossen Schlacht schreckensvoll vorbedeutet. — Eine gefährliche *φήμη* befürchtet Priamos in Hekabe's von der Fahrt in Achilleus' Lager abmahnender Rede: *Suche doch nicht mich zu halten, da gerne zu geh'n ich bereit bin, werd' mir auch nicht im eigenen Haus zum Vogel des Unglücks.*

18. An diese *σήματα* schliessen sich zunächst diejeni- **120**
gen *οἰωνοί*[120]) an, welche bedeutsam werden durch ihre blosse Erscheinung, und welchen nur entweder die Richtung oder die Zeit, in welcher sie kommen, z. B. unmittelbar nach einem Gebet, oder beides zugleich den vorbedeutenden Charakter giebt. Die Deutung ist in diesen Fällen mit dem Zeichen selbst gegeben und braucht nicht ermittelt zu werden. Wie Diomedes und Odysseus selbander auf die nächtliche Kundschaft ausziehn, wird ihnen ein *σῆμα* zu teil, in dessen Schilderung der Dichter alle die Punkte berührt, die wesentlich ein Zeichen dieser Art construieren: die Achtsamkeit der Gottheit auf das menschliche Thun, die Contingenz des Zeichens und des Bedürfnisses, die blos aus Zeit und Ort der Erscheinung sich ergebende Bedeutsamkeit derselben, das unmittelbare Verständnis des gesendeten Zeichens; *K* 272 ff.

Da sich die beiden gerüstet mit furchterweckenden Waffen,
Brachen sie auf und liessen allda der Fürsten Gesamtheit.
Rechtsher, nahe dem Weg, den sie gingen, sandte die Pallas
Einen Reiher[121]) *vorbei; sie konnten nicht mit den Augen*

Des gewahren im Dunkel der Nacht, doch kreischen ihn hören.
So des Vogels sich freuend, hub an zu beten Odysseus:
Höre mich Tochter des aigisschwingenden Zeus, die beständig
Helferin mir in allerlei Not ist, wo ich auch gehe.
Merkst du es wohl —

Man vergleiche *M* 821 ff. besonders *und laut jubelte da das Volk der Achäer, mutvoll wegen des Vogels*, ferner *ω* 311, endlich *Ω* 292, wo Priamos von Hekabe aufgefordert wird sich von Zeus zu erbitten *einen Vogel als raschen Boten, der ihm der liebste unter dem Vogelgeschlecht und dessen Stärke die grösste, rechtsher* und seine Bitte Gewährung erhält 315: *gleich darauf sandt' er den Aar, den trefflichsten Vogel — und er zeigte sich ihnen von rechts her über der Stadt; sie aber erfreute der Anblick und allen schlug höher das Herz dann.* Hieher gehört auch noch *υ* 242.

121 19. Die bisher durchgenommenen *τέρατα* waren es durch sich selbst, durch ihre blosse Erscheinung. Mit den *οἰωνοῖς* aber ist die Möglichkeit gegeben, dass sich die Erscheinung verbinde mit einer Art von Handlung, dass der *οἰωνὸς*, in einem bestimmten Verhältnis erschienen, auch etwas Bestimmtes und Einzelnes vorbedeute, nicht blos Glück oder Unglück überhaupt. Nunmehr ergiebt sich aber die Deutung des *τέρας* in vielen Fällen nicht mehr von selbst, sondern muss ermittelt werden; es tritt die Kunst der Mantik[122]) ein, welche das *τέρας* nach Regeln erklärt, und nur im ausserordentlichen Falle von nichtzünftigen Individuen kraft unmittelbarer Eingebung geübt wird.

Der Seher heisst *μάντις*, ein Wort, welches die tiefinnerliche Erregung, Inspiration, der Seele bezeichnet[122]). Von ihnen sind jedoch zu unterscheiden die *ἱερῆες*, Opferer, welche nur kraft persönlicher Befähigung aber nicht von amtswegen auch weissagen können. Die fürstlichen Seher, wie Melampus, Theoklymenos, Amphiaraos, Helenos, Teiresias sind natürlich verschieden von den *δημιοεργοί*. Unterarten: *οἰωνοπόλοι* oder *οἰωνισταί* augures, die auch *μάντεις* im weiteren Sinn sein können (vgl. Kalchas *A* 69. *N* 70 mit *A* 92. *N* 69). Beigeordnet werden die *ὀνειροπόλοι* in dem Sinne von *ὀνειροκριταί*. (Vgl. Aesch. Prom. 484 und Schol. Lobeck Aglaoph. I 259 ff. Nachhom. Theol. IV §. 11.

Näheres später). Uralt berühmte Sehergeschlechter sind die Melampodiden, Iamiden und Klytiaden, beide letztere jedoch bei Homer noch nicht erwähnt. Vgl. Eckermann, Melampus und sein Geschlecht, ein Cyklus mythologischer Untersuchungen, Göttingen 1840, und den Hauptteil des Programms von Hemmerling, de Theoclymeno vate, Köln, St. Marzellengymn. 1882, das sehr übersichtlich geschrieben ist.

20. Noch unausgebildet ist die Verbindung der Hand- 122
lung mit dem *τέρας* dann, wenn diese das Zufällige, gleichsam Nebenhergehende ist, die Bedeutungskraft aber in Nebenumständen liegt, wie z. B. *Θ* 245—252 Zeus dem betenden Agamemnon zum Trost einen Adler mit einem Hirschkalb in den Klauen schickt, welches der Vogel bei dem Altare des Zeus *πανομφαῖος* niederwirft. Nun heisst es sofort: *als nun diese gewahrten, dass eben von Zeus gekommen der Vogel, sprangen sie mehr auf die Troer noch los.* Hier deutet das Volk noch selbst; denn bedeutsam ist für dasselbe nur der Ort des Niederwerfens, dieses selbst aber und das Hirschkalb als solches keineswegs. Eben so liegt bei dem allbekannten Zeichen von der Schlange, welche die neun Sperlinge frisst (*B* 304—330), die Bedeutsamkeit lediglich in der Zahl: Wie diese *die Jungen des Sperlings gefressen und ihn auch, acht an Zahl und die Mutter die neunte, so werden auch wir dann gleichviel Jahre hier kämpfen, im zehnten jedoch erobern die Stadt die breitstrassige.* Man darf weder deuten, wie die Schlange frass, so werden wir kriegen; noch hätte es Sinn, wenn man *φαγεῖν* mit *αἱρεῖν* erklärend sagen wollte: wie die Schlange neun Sperlinge frass, so werden wir im zehnten Jahre die Stadt erobern. Aber die wahre Bedeutung des Zeichens kann schon hier nur Kalchas *θεοπροπίας ἀγορεύων* (v. 322) das ist *μαντευόμενος* (v. 300), angeben.

21. Das *τέρας* vollendet sich in sich selbst, wenn die 123
Erscheinung sich dergestalt mit einer Handlung vergesellschaftet, dass diese vorbildlicher Typus des Zukünftigen wird. Vergl. Od. *ο* 525 ff. coll. *ϱ* 160, ferner Od. *β* 146 ff. Hieher gehören die von Athene gesendeten, den Untergang der Freier vorbedeutenden Wunderzeichen, aus denen Theoklymenos das diesen bevorstehende Verderben erkennt *υ* 345—370. Man hat dem einfachen Wortsinn der Erzählung

zuwider die objektive Realität der vom Dichter berichteten Wundererscheinungen bestreiten wollen und gemeint, dass derselbe nur ausmale, was im Augenblicke der Erzählung vor seiner eigenen Seele stand. Das ist nach des Dichters Worten ganz unmöglich; *da erregt' Athene den Freiern unauslöschliches Lachen und schlug sie mit Geistesverwirrung. Denn mit fremdverzerreten Wangen lachten sie grinsend, assen auch gar noch blutiges Fleisch und wieder von Thränen quollen die Augen, denn Todesahnung erfüllte die Herzen.* Hier findet sich durchaus keine Spur von einem: es war als ob —; die Darstellung hat lediglich den Charakter eines Berichts von Thatsachen. Dass Theoklymenos noch mehr sieht, als der Dichter in eigener Person angiebt, beweist doch wahrlich nicht, dass er das vom Dichter berichtete nicht auch gesehn; in Theoklymenos' Rede wird vielmehr das von jenem Erzählte vervollständigt und ausgeführt. Dass es von den Freiern heisst, ihr Gemüt habe den Jammer geahnet, während sie gleich nachher den Theoklymenos verlachen, ist gerade für ihren Zustand charakteristisch; sie weinen und und jammern (*οἰμωγὴ δὲ δέδηε* 6. 353) und im Augenblick, wo sie darauf aufmerksam gemacht werden, wissen sie von dem Zauber nichts mehr, der sie bestrickt hatte. Ein furchtbares Wunder wie an den geschlachteten Sonnenrindern *μ* 394. Darum erkennen wir in den beiden Berichten ein *τέρας*, dessen eigentümliche Beschaffenheit vorbildlicher Typus des Zukünftigen wird. Indes für den zweiten Teil der Stelle v. 351—357 möchte noch Folgendes zu berücksichtigen sein. Wenn der Inhalt auch von Theoklymenos' Schilderung objektiv wahre gegenwärtige Wunder sein sollten, wozu braucht es dann des Sehers um diese zu verkünden? Worin besteht da seine seherische Kunst und Thätigkeit? und warum finden wir in Bezug auf die andern Anwesenden (ausser ihm und den Freiern) nicht wenigstens ein *οἱ δ' ἐθάμβεον εἰσορόωντες*? War für den Seher nicht schon jenes *τέρας*, nämlich die sicherlich objektiven Symptome (v. 347—349) des *παραπλαγχθὲν νόημα* — vgl. *φοῖτος φρενῶν* Aesch. Sept. 661 (642) u. Choeph. 31 Hr. — hinreichend, um darin kraft seiner göttlichen Erleuchtung (vgl. *Α* 70. *Σ* 250 mit *ω* 451) mindestens ebenso gut als Helene in *ο* 172 die Zukunft Zug für Zug vorgebildet zu

verkünden? Ist er ja doch Urenkel des Melampus, Enkel des Mantios, und Sohn des Polypheides, welchen *μάντιν Ἀπόλλων θῆκε βροτῶν ὄχ᾽ ἄριστον, ἐπεὶ θάνεν Ἀμφιάραος* ο 240—255, und schon insofern ist zu erwarten, dass der Dichter von ihm in diesem entscheidenden Moment, wenn er ihn einmal auftreten lässt, etwas mehr wird zu berichten wissen, als dass er Dinge verkündet, die jedem profanen Auge ebenfalls sichtbar gewesen sein müssten. Ueberdies greift ja hier auch die Göttin mächtig ein, gleichsam zum Vorspiel für ihr späteres Auftreten. — Lobeck Aglaoph. I p. 264: Theoklymenus ventura naturaliter praesagit (gegen die Stoiker, welche in ihm finden *ἔνθεον μάντιν ἔκ τινος ἐπιπνοίας σημαίνοντα τὰ μέλλοντα*). Gleichwohl vermochte seine Darlegung wie die ähnliche von Voss krit. B. I p. 12, Nitzsch II p. XXII und III p. 76 ff., und Hermann G. A. §. 37, 6 (wo auch Stark ein Fragezeichen beisetzt) uns in diesem Punkt nicht zu überzeugen. Wir glauben in v. 347 bis 349 objektive Thatsachen, in v. 351—357 aber eine dadurch hervorgerufene prophetische Vision des Sehers erkennen zu müssen; ähnlich wie sie Schiller in Wallensteins Tod 4, 11 a. E. der Thekla in den Mund legt: „Was ist das für ein Gefühl: Es füllen sich mir alle Räume dieses Hauses mit bleichen, hohlen Geisterbildern an — ich habe keinen Platz mehr — Immer neue! Es drängt mich das entsetzliche Gewimmel aus diesen Wänden fort, die Lebende!“ Wenn aber Hemmerling, de Theoclymene vate, Köln, Marzellen 1882 in v. 347—349 nur das gewöhnliche Gebaren von Betrunkenen erkennen will, so bedenkt er zu wenig, dass der Dichter qui nil molitur inepte in v. 345 nicht gesagt hat: *μνηστῆρσι δὲ οἶνος ἄμετρος* o. ä. Gladstone, Studies II 97 stimmt obiger Auffassung zu (womit jedoch sein Zweifel S. 362 nicht ganz harmoniert). E. Kammer, die Einheit der Odyssee, S. 572, findet „diesen ekstatischen, verzückten Zustand, aus dem heraus Theoklymenos zu den Freiern spricht, nicht homerisch; dieses Stück gehöre einer Zeit an, die gesteigerte religiöse Empfindungen kannte, wie sie im Bereich des homerischen Lebens nicht vorhanden sind.“ Im gewöhnlichen homerischen Leben allerdings nicht, aber vgl. Anh. n. 122 a. E.; hier stehen wir an der Schwelle der Katastrophe, die etwas so übermenschliches ent-

hält, auf das schon längst alle Fäden der Epopöe bezogen sind; hier darf recht wohl etwas ausserordentliches geschehen, das man nicht mit der Begründung streichen darf, die oft auch bei sprachlichen Erscheinungen angewandt wird, wo etwas nicht in die Schablone zu passen scheint, was Kammer betr. der ἅπ. εἰρ. S. 752 selbst hervorhebt.

Als *ο* 160 ff. Telemach und Peisistratos wegfahren von Menelaos' Palast, und Telemach den Wunsch ausspricht, seinem heimgekehrten Vater des Königs Gastlichkeit eben so gut erzählen zu können, als er von ihr dem Nestor berichten werde, kommt rechts vor den Pferden vorüber ein Adler mit einer Gans in den Klauen geflogen, die er aus einem Hofe geraubt. Alle freuen sich des Zeichens, aber was es bedeute, ist nicht auf der Stelle klar, nicht einmal, wem es gelte. Menelaos ist im Begriffe darüber nachzudenken; da kommt ihm Helene mit den Worten zuvor (v. 172): *Höret mich, denn ich will euch wahrsagen, wie es ins Herz mir die Unsterblichen geben und wie ich denke den Ausgang.* Die Stelle der kunstgerechten Mantik vertritt hier also die Inspiration, kraft deren Helene die Deutung des Zeichens durch dessen einzelne Momente durchführt: *wie dieser raubte die Gans, die wir im Hause gezogen, von fern her, wo sein Horst und die Brut, so wird Odysseus nach manchem Strauss und mancher Irrfahrt nach Hause noch kehren zur Rache oder er ist schon daheim unheilstiftend für alle die Freier.* Man sieht, wie bei der Auslegung verfahren, wie die Bedeutung der Haupthandlung durch Nebenumstände bestimmt und modificiert, dagegen von Hauptsachen in derselben auch wohl utiliter Umgang genommen wird. Dass der Adler, der den Odysseus vorbildet, eben aus seinem Neste, aus seiner Heimat kommt, dies bleibt unbeachtet; Helene hält sich blos an die Vorstellung des Kommens; dagegen muss die Gans, die doch im Hofraum des Besitzers nur an dem Ort ist, wo sie sein soll, die widerrechtlich in Odysseus' Haus eingedrungenen Freier bedeuten, so dass bei der Auslegung nur das Fortmüssen aus dem Hause, vielleicht auch das ἀτιταλλομένην in Betracht kommt. Indem somit dieses τέρας recht gut auch auf einen Räuber gedeutet werden könnte, der einen friedlichen wohlhäbigen Besitzer aus seinem Eigentum verdrängt, zeigt sich für uns gleich der erste

Deutungsversuch, den wir betrachten, mit einer Willkür behaftet, welche der Anerkennung solcher *τέρατα* selbst von Seiten des homerischen Menschen Gefahr droht. Wir sehen diese Befürchtung sich verwirklichen, wenn wir das der Beschreibung und Deutung nach ausgeführteste Gleichnis betrachten, das im Dichter vorkommt.

22. Hektor steht bereits sieghoffend mit seinen Tapferen **124**
von Süden her an dem Graben des Schiffslagers; da erscheint, westwärts fliegend (C. F. Hermann G. A. §. 38 g. E.) und so die Troer vom Feinde linkshin (cf. Herod. 7, 109 etc.) abschneidend, ein Adler, mit einer Schlange in den Krallen, die sich aber selbst in dieser Lage noch wehrt, und mit dem über die Klaue hinausragenden Kopfe rückwärts gebogen den Adler in die Brust sticht, so dass diesen der Schmerz nötigt seine Beute fallen zu lassen. Dies Zeichen deutet Polydamas so, dass der Adler, der seine Beute bevor er sie zu Neste tragen kann aufgeben muss, die Troer vorstelle, deren Siegeslauf gehemmt werden und sich in schmachvollen, verderblichen Rückzug verwandeln werde. Diese Deutung erklärt er für eine kunstgerechte; denn er schliesst v. 228: *so würde wohl ein Seher es deuten, der in dem Herzen wohl sich verstände auf Zeichen und dem die Mannen gehorchten.* Was aber thut Hektor? Er ficht zwar die Deutung nicht an, stellt aber in den berühmten Versen 230—250 den ihm ausdrücklich verkündeten und *ῥητῶς* geoffenbarten Ratschluss des Zeus (*Λ* 186—209) über das Wunderzeichen, die *βουλὴ Διὸς* (241) über das *τέρας Διός*, zumal da diese *βουλὴ* mit dem sittlichen Beruf, in welchem er steht, vollkommen zusammentrifft: *nur ein Zeichen ist tauglich: der tapfere Schutz für die Heimat.* Er lässt die Deutung des Zeichens nicht gelten.

23. Es scheitert aber zweitens sein Ansehen auch an **125**
dem persönlichen Belieben des Menschen, der sich das für ihn in demselben enthaltene Missfällige dadurch vom Halse schafft, dass er gegen die Deutung des kundigen Augurs die Möglichkeit eines blos zufälligen Vogelfluges geltend macht. Der alte Held Halitherses, welcher nach *β* 158: *seine Zeit übertraf in Kenntnis der Vögel und wusste richtige Deutung zu geben*, hat die beiden Adler, welche ib. 146 ff.

von Zeus gesendet über die Versammlung der Ithakesier unter bedrohlichen Umständen wegfliegen, auf Odysseus' Wiederkehr und das Verderben der Freier gedeutet. Darauf entgegnet Eurymachos 180: *das vermag ich weit besser zu deuten als du; denn der Vögel fliegen gar manche im Scheine der Sonne, doch deuten nicht alle: nein, Odysseus liegt tot in der Ferne.* Für gewöhnliche Sterbliche gilt noch dazu ψ 81: *schwer ist es dir, die Pläne der ewigen Götter zu raten, weisst du auch sonst vielen Rat.*

126 24. Aber nicht nur von höheren sittlichen Instanzen oder von der niemals ausgeschlossenen Möglichkeit eines im Vogelfluge waltenden Zufalls wird das τέρας und mit ihm die Bedeutung der Mantik zu nichte gemacht, sondern es zerfällt auch in sich selbst, hat das auflösende und zerstörende Element in sich selber erstlich durch Doppeldeutigkeit. *O* 377 hat Nestor in der höchsten Not der Achäer zu Zeus um Abwehr des gänzlichen Verderbens gebetet. Zeus donnert laut, den Achäern zu günstigem Zeichen, ἀράων ἀΐων [hörend] Νηληϊάδαο γέροντος. Aber diesen nämlichen Donner deuten die siegsmutigen Troer gerade für sich (v. 379: *wie nun die Troer vernahmen den Donner des aigisschwingenden Gottes, stürmten sie heftiger gegen die Griechen und dachten des Kampfes*), und somit gehen diejenigen, welchen das Zeichen zu statten kommen soll, jedes Vorteils durch das Zeichen selbst verlustig. Diese Stelle ist wegen einiger Schwierigkeiten schon §. 101 a. E. behandelt; sie dient nebenbei indes doch als Beleg, dass ein Zeichen, wenn seine Wirkung gesichert werden soll, auch angenommen werden muss (δέχομαι τὸν οἰωνόν Herodt. 9, 91 vgl. Hartung Rel. d. Römer I 98). — Zweitens durch den Widerspruch, dass es zuweilen angesehen wird als ausgehend von einem Gott, der doch im Augenblick der Erscheinung des τέρας das Gegenteil will von dem, was es bedeutet. Dies findet sowohl in der vorhin besprochenen Stelle statt *M* 200 ff. — denn hier sendet Zeus ein den Achäern günstiges Zeichen in dem Augenblick, wo er den Troern Sieg verleihen will, weshalb sich auch Hektor, der um Zeus' Willen weiss, nichts um das Zeichen kümmert; — als auch *N* 821 unter gleichen Umständen nach Aias' kühner Rede zu Hektor, in welcher

er diesem verkündet, dass er bald seinen Rossen grössere Schnelligkeit denn die von Habichten wünschen werde, um sich fliehend in die Stadt zu retten, dies aber durch einen *δεξιὸς ὄρνις* in einer Zeit bekräftigt wird, wo Hektors Siegeslauf noch lange nicht geschlossen ist. Hier liegt im *τέρας* selbst ein unaufgelöster Widerspruch; der Wille des Gottes, von dem es ausgeht, erscheint als ein geteilter, im Moment der Entscheidung umschlagender; der nämliche Zeus, der *M* 200 den Troern mit jenem *σῆμα* gedroht hat, wirkt günstig für sie gerade nachdem Hektor diese Drohung verachtet hat (v. 251: *so sprach er laut und führte die Seinen die hinter ihm gingen lautauflärmend und Zeus der Donnerer sandte vom Ida stürmenden Wind, der stracks den Schiffen den Staub hinführte*; *Sinnesverblendung sandt' er den Griechen doch Ruhm dem Hektor und seinen Troern*). Die hohe poetische Schönheit dieser dem Siegesmut und Siegesstolz gesendeten Warnungszeichen, welche lebhaft an jenen schwarzen Ritter in der Jungfrau von Orleans erinnern, vermag doch keineswegs die Einbusse zu verschleiern oder aufzuheben, welche die Autorität des *τέρας* dadurch erleidet, dass der Wille des *ταμίας πολέμοιο* in diesem Augenblick ihm entgegengesetzt ist und als entgegenwirkend erachtet wird. (Freilich ist andrerseits nicht zu vergessen, dass die poetische Technik, die auch ein retardierendes Moment bedarf, gar leicht ein solches zur Hand hat in dem gerade durch den Charakter der Zufälligkeit so leicht zu beschaffenden *τέρας*, ohne dass sie gemeint ist dem religiösen Glauben damit zu nahe zu treten.) Mit dem *τέρας* aber steht und fällt auch die deutende, auslegende, die niedere Mantik. Denn obschon die Funktion des zeichendeutenden *μάντις* oder *θεοπρόπος* unter Umständen so bedeutend werden kann, dass er im eigentlichen Wortsinn Führer des Heereszuges wird, wie es *A* 71 von Kalchas heisst: *und er führte der Griechen Schiffe nach Ilion hinwärts kraft seiner Weissagekunst*, vgl. *γ* 173, so haben wir doch an den angeführten Beispielen gesehen, wie prekär das Gewicht desselben sein kann, und *α* 415 scheut sich der oft schon getäuschte Telemach nicht im mindesten zu sagen: *nein, ich traue nicht mehr einer Botschaft, wo sie auch her sei, noch kehr' ich ferner mich an*

Prophezeiungen, die meine Mutter in ihr Gemach den Seher rufend aus ihm herausbringt. Und *Ω* 220 ff. erklärt Priamos geradezu, dass er in Bezug auf göttliche Erscheinungen weder Zeichendeutern noch Priestern, sondern nur seinen eigenen Augen traue: *ja hätt' ein anderer Sterblicher mich gemahnet, ein Seher oder ein Opferbeschauer oder ein Opfrer, dann möchten Lüge wir's nennen und desto bass uns dessen entschlagen; so aber — hab ich doch selbst vernommen die Gottheit und leibhaft geschauet — geh' ich und nicht ohne Wirkung vernommen soll deren Wort sein.*

127 25. So hat denn also der Mensch durch das *τέρας* von seinen Göttern keine verlässige Kunde; höhere sittliche Instanzen, die Möglichkeit des Zufalls, die Doppeldeutigkeit, ja innerer Widerspruch haben dieses Organ der Offenbarung zerstört und seiner Würde beraubt. Somit sieht sich der Mensch gezwungen, nach andern Offenbarungen zu suchen, ob er vielleicht des Göttlichen unmittelbar, ohne Zuziehung eines vermittelnden Zeichens, das ihm Irrtum gebracht hat, habhaft werden könne. Nun ist aber das Göttliche zunächst da zu finden, wo das Irdische aufhört, wo sich Erscheinungen zeigen und Zustände, die sich nicht mehr aus irdischen Causalitätsverhältnissen erklären lassen. In der Sphäre der Aeusserlichkeit ist eine solche Erscheinung die *ὄσσα*, das Gerücht, das niemand auf eine menschliche Quelle zurückzuführen weiss, weshalb es hergeleitet wird von den Göttern und wohl auch wegen seiner wunderbar schnellen Verbreitung (Buttmann Lexil. I p. 24) *Διὸς ἄγγελος* heisst. Unter dem *B* zur *ἀγορὰ* beschiedenen Volke der Achäer hatte sich das Gerücht verbreitet, dass in der Versammlung die Rede sein solle von Heimkehr; drum heisst es *B* 93: *und unter ihnen war Ossa entbrannt, Zeus' Botin, ermunternd zur Heimkehr.* *ω* 413: *Ossa die Botin ging rasch in die Stadt allerorten zu künden das verhasste Ende und die Ker der Freier.* Wenn aber *α* 282 Athene zu Telemach sagt, er solle ausziehn auf Kunde von seinem Vater: *ob dirs verkünde ein sterblicher Mann oder ob du von Zeus her irgend vernehmst ein Gerücht, das am meisten den Menschen Gehörtes meldet,* so scheint hier wegen der im Relativsatze der *ὄσσα* beigelegten Eigenschaft nicht sowohl speciell ein unbestimm-

tes Gerücht verstanden zu sein, als vielmehr eine ὀμφὴ oder αὐδὴ θεοῦ, eine durch einen μάντις, ein Orakel, oder vielleicht durch einen Gott selbst vermittelte Offenbarung. (Man vergleiche die von Ameis citierte Stelle Soph. OR. 43, wo θεῶν φήμην steht, da Sophokles das Wort ὄσσα nicht hat; ähnlich ib. 86, 723, Trach. 1150, vgl. Aj. 998.) Υ 129: *doch wenn Achill das nicht von Götterstimme erfahren*, vgl. Hymn. Herm. 471. 532; γ 215: *oder hassen dich gar die Mannen im Volke gehorchend dem Wort eines Gotts.* ξ 89: *die aber wissen wohl gar etwas und haben eines Gottes Stimme vernommen.* Die Stimme des Traums, der Β init. zu Agamemnon gesprochen, heisst ib. 41 θείη ὀμφή, Zeus selber als Urheber aller Vorbedeutungen Θ 250 πανομφαῖος. Das Orakelwort des pythischen Apoll bedeutet ὀμφή Hymn. Herm. 543. 545; das des Hermes ib. 566.

26. Im Bereiche der Innerlichkeit aber ist nach des 128
Dichters Vorstellung das Traumleben die Sphäre, in welcher mit dem Einschlummern der natürlichen Wissens- und Erkenntniskraft göttliche Mitteilungen Platz greifen können. Die Traumbilder, die nicht von menschlichem Wissen und Wollen abzuleiten sind, wo sollten sie sonst herstammen, als von den Göttern? Α 63: *denn auch der Traum stammt von Zeus.* Β 22. 56. ξ 495: θεῖος ὄνειρος *ein göttlicher Traum* (nicht etwa Traumgott, der erst später angenommen wurde: Preller G. Myth. I^3 694 n. 1). Freilich ist ein Teil von ihnen mit dem τέρας verwandt, diejenigen nämlich, welche der Deutung bedürfen; bei diesen tritt die Kunst des ὀνειροπόλος ein, sofern ein solcher nicht ein ὀνειροπολούμενος (vgl. meine Note zu Α 62 coll. Jesaj. 65, 4) sondern die Träume deutet (ὑποκρίνεται), wenn auch ὀνειροκριτής bei Homer noch nicht vorkommt (ὀνειρόμαντις Aesch. Choeph. 31) Ε 149: *denen hatte beim Auszug der Alte (ὀνειροπόλος) nicht Träume gedeutet*, wie bei den Wunderzeichen der Mantik. Aber häufig enthalten sie auch unmittelbare Offenbarungen, und da das Organ derselben stets eine fertige, ausserhalb des Menschen vorhandene, in einen Scheinkörper gekleidete Gestalt ist (daher der δῆμος ὀνείρων ω 12, vgl. Κ 496 κακὸν γὰρ ὄναρ κεφαλῆφιν ἐπέστη), so hindert nichts, dass einem solchen wesenlosen Traumbild sich entweder ein abgeschiedener

Geist oder eine Gottheit selbst substituiere, wenn es diese nicht vorzieht, als Traumerscheinung ein von ihr zu diesem Behuf erschaffenes *εἴδωλον* zu senden.

129 27. Um nun das Einzelne zu belegen, so gedenken wir zuerst des einem *τέρας* verwandten, deutungsbedürftigen Traums der Penelope von dem Gebirgsadler, der ins Haus kommt und den Gänsen die Hälse bricht (*τ* 535—550). Dergleichen hätte sich beim Dichter recht füglich als *τέρας* ereignen können: was aber dem *τέρας* nicht möglich sein würde, vermag der Traum, nämlich sich selber zu deuten. Der geträumte Adler wird im Traume selbst der von ihm vorbedeutete Odysseus und sagt zu der um den Verlust der Gänse bekümmerten Penelope mit menschlicher Stimme v. 547 ff.: *nicht Traumwahn, nein wahrer Traum, der bald dir erfüllt wird*: *Gänse, die Freier sinds, ich aber, Adler zuvor, bin jetzt hinwieder dein Gatte daheim, um schmähliches Schicksal all den Freiern zu senden.* Der wirkliche, Penelope unerkannt gegenübersitzende Odysseus kann nun freilich nicht anders als diese Deutung, ja die Identität des Adlers mit Odysseus anerkennen (*ἐπειή ῥά τοι αὐτὸς Ὀδυσσεὺς πέφραδ' ὅπως τελέει* ib. 556). — Aber auch diejenigen Traumgestalten, welche von einem Gott zu bestimmten einzelnen Zwecken gesendet werden, führen die Rolle, die sie spielen sollen, nicht durch. Das *εἴδωλον*, welches *δ* 796 Athene geschaffen und gesendet hat, um Penelope über Telemachs Abreise zu trösten, bleibt nicht deren Schwester Iphthime, in deren Gestalt es erscheint, sondern nachdem es der bangen Mutter versichert hat, ihrem Sohne werde der Göttin Hülfe nicht fehlen, fügt es sogleich bei (v. 829): *die jetzt mich entsandte, um all dies zu melden.* Da dergleichen von der wirklichen Schwester nicht gesagt werden könnte, so liegt für Penelope in diesen Worten eine Selbstoffenbarung der göttlichen Erscheinung; deshalb beginnt sie auch ihre Antwort mit: *bist du denn ja eine Göttin und hast eines Gottes Stimme vernommen,* eine Stelle, welche uns zugleich über das Wesen belehrt, das solchen Traumgestalten zugeschrieben wird. Auch der *ὄνειρος*, welcher *B* init. dem Heeresfürsten Agamemnon in Nestor's Gestalt von Zeus gesendet wird, verrät sich durch das dem wirklichen Nestor nicht zukommende *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι* (v. 26).

28. Dieser ὄνειρος ist fälschlich für den Gott der Träume genommen worden, während doch ein solcher in den Bereich der homerischen Traumwelt gar nicht passt. Denn die Traumbilder, deren es bedarf, werden nicht etwa von einem Gebieter und König derselben requiriert (selbst bei Ovid. Metam. XI fordert Iris einen Traum nicht von einem Traumgott, sondern von Somnus), sondern sie stehn in des einzelnen Gottes Gewalt. Zeus, von dem sie vorzugsweise kommen, hat eine Traumgestalt ohne Weiteres und unmittelbar bei der Hand, und giebt ihr nicht anders als Athene dem εἴδωλον der Iphthime ein Scheinleben auf kurze Zeit. Daher εἴδωλον ἀμαυρόν ein schattenhaftes Bild δ 824 und ὄνειροι ἀμενηνοί kraftlose Träume, wie νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα κ 521. Denn das ist die Natur des ächten und eigentlichen Traumbilds; es ist zwar etwas Wirkliches, leiblich ausserhalb des Menschen Vorhandenes; aber dies ist es nur momentan im Traume selbst; mit dem Traum ist auch die Existenz des Traumbilds vorbei. Denn die Vorstellung von einem Aufenthalt der Träume am Wege zum Hades (in der Interpolation Od. ω 12, die bekanntere τ 562 von dem elfenbeinernen (Wortspiel mit ἐλεφαίρομαι) Thore, durch welches die trügerischen Traumgesichte, von dem hörnenen (Wortspiel mit κραίνω, s. Völcker Hall. L. Z. 1827 S. 209; Lersch, Sprachphilos. der Alten, Bonn 1841, S. f., Maurophrydes in Kuhns Zeitschr. 7, 318) durch welches die wahrhaftigen kommen, ist lediglich ein Ergebnis menschlicher Reflexion über die Träume, ist gleichsam nur theoretisch vorhanden, kommt aber in den concreten Fällen nirgends in Anwendung. Niemals wird ein Traumbild aus jenem Ort am Hades geholt, niemals kehrt irgend eines dorthin zurück. Etwas verschieden ist vielleicht δ 809 *gar sanft schlummernd in den Traumthoren* über Penelope ausgesagt; s. Ameis-Hentze mit Anhang. Diejenigen Traumgestalten, die wirklich und wesentlich auch ausser den Träumen existieren, sind abgeschiedene Seelen, wie Patroklos ψ 65 dem Achilleus erscheint, oder wirkliche Götter, wie Athene im Traume Nausikaa's. Diese zeigen sich auch nicht als eitle Traumgestalten, wie denn Patroklos ganz als der spricht, der er ist, und Athene, die sich in Dymas' Tochter verwandelt hat, diese Maske nicht ablegt.

131 29. Allein obwohl die Träume, wie die Wunderzeichen dem homerischen Menschen eine Bethätigung des göttlichen Waltens, folglich eine Quelle seines Wissens von den Göttern sind, so können sie ihm doch eben so wenig als die *τέρατα* für ein untrügliches Mittel der Offenbarung gelten. Nachdem Penelope dem unerkannten Gemahl jenen oben erwähnten Traum von dem Adler und den Gänsen erzählt und dieser denselben unmöglich anders deutbar gefunden, als er sich selbst gedeutet habe, erwiedert sie *τ* 560: *Fremdling, Träume fürwahr sind unnütz und schwatzen ohnmassen und nicht alle sind Menschen erfüllbar,* und spricht dann jene Vorstellung von den doppelten Thoren der Träume aus. Aber das Unzuverlässige liegt nicht blos in der Natur der Träume selbst, sondern es kann ja auch der Gott, der einen Traum sendet, damit betrügen wollen, wie Zeus den Agamemnon *B* init. oder wie Penelope meint *υ* 78: *ja, mir sendet auch gar noch schlimme Träume ein Gott zu;* vgl. v. 88 f. Darum hat sich der Mensch nach Kriterien umzusehn, die ihm die Zuverlässigkeit des Gesichtes, die redliche Absicht des Gottes, von dem es herrührt, verbürgen. Nestor schliesst *B* 80 ff. folgendermassen: hätte den Traum (Agamemnons) ein anderer Achäer erzählt, *ψεῦδός κεν φαῖμεν* (vgl. meine Note zu der Stelle): so würden wir ihn für eitel, für ein *ἅλιον ἔπος*, für einen Trug des Gottes erklären. Nun aber hat ihn Agamemnon gesehen, *ὃς μέγ᾽ ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι.* Den wird, das giebt er zu verstehen, Zeus schwerlich betrügen. Man sieht, dass ihm die Person dessen, der die Offenbarung erhält, eine sichrere Garantie zu bieten scheint, als das von Agamemnon berichtete Wort des Traumes: *Ich bin dir ein Bote des Zeus.*

132 30. Weit verlässiger also denn die Träume sind in Absicht auf Erkenntnis der Zukunft diejenigen inneren Offenbarungen, welche die Möglichkeit einer Täuschung durch einen übelwollenden Gott vollständig ausschliessen, wir meinen die Ahnungen[123]), die teils als Warnungs- teils im Augenblick des Todes, wo die Schranken irdischer Erkenntnis fallen[124]), als Weissagestimmen in der Menschenbrust sich regen. Der Freier Amphinomos hat eine solche nach Odysseus' sehr ernster Mahnung an die Unbeständigkeit des

frevelhaft missbrauchten Glücks und an die Schrecken der Heimkehr des Königs, indem es σ 153 von ihm heisst: *aber er schritt durch den Saal, betrübt im Herzen, denn Unheil ahnte bereits sein Sinn; doch trotzdem fasste die Ker auch ihn, denn ihn auch fesselte Pallas.* Ebenso verhält sichs mit der Ahnung der Freier in der oben besprochenen Stelle υ 349 und deren Nichtbeachtung v. 359 ff. Dem sterbenden Patroklos ist Π 843 ff. alles klar, dass ihn Apoll getötet durch Euphorbos' Hand, dass Hektor, der sich des Sieges rühme, selbst nicht lange mehr leben, sondern fallen werde von des Aeakiden Geschoss. Und als diese Weissagung wahr geworden ist, da kann Χ 358 der sterbende Hektor dem grossen Feinde, der ihm das Begräbnis verweigert, zurufen: *denke doch jetzt, ob ich nicht dereinst dir Quelle des Zorns bei den Unsterblichen werde, an dem Tag, wo dich Apollon und auch Paris mit ihm, so wacker du bist, ins Verderben stürzen am Skäischen Thor.* So klar tritt ihm Achilleus' Ende mit allen Umständen vor die Seele. — Höchst ergreifend ist Hektors Ahnung vom Untergange Troia's, jenes berühmte *ἔσσεται ἦμαρ, ὅτ᾽ ἄν ποτ᾽ ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή κ. τ. ἑ.* Ζ 447, das unter andern Umständen auch Agamemnon ausspricht Δ 163 ff.

31. So finden wir also den Menschen unmittelbar er- **133**
leuchtet im Tode. Dieser hier nur momentane Zustand wird als continuierlich gedacht bei dem *μάντις* im engeren Sinne (Anm. 122 im Anhang), soferne dieser nämlich nicht bloss Ausleger eines *τέρας* oder des Vogelflugs, ein *οἰωνιστής*, ist (vgl. α 202: *οὔτε τι μάντις ἐών, οὔτ᾽ οἰωνῶν σάφα εἰδώς*), sondern sich fortwährender oder wenigstens ohne Vermittlung zu gewinnender Inspiration erfreut. Ein solcher hat, wie z. B. Kalchas, ein Wissen nicht bloss von der Zukunft, sondern auch von der Vergangenheit und Gegenwart Α 70: *Κάλχας — ὃς ᾔδη τά τ᾽ ἐόντα, τά τ᾽ ἐσσόμενα, πρό τ᾽ ἐόντα,* und kann z. B. verraten, wo die Mauer einer Stadt am schwächsten und angreifbarsten ist; Ζ 433 ff. besonders 438: *oder hat wohl es ihnen einer verraten, der tüchtig Göttersprüche versteht*[125]). Dieses Wissen hinwiederum ist, wie das eines jeden *θεοπρόπος*, die Gabe eines Gottes oder vielmehr die des Zeus und Apollon, (vergl. Α 72: *ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων* mit ο 244: *Ἀμφιάραον, ὃν πέρι*

κῆρι φίλει Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων, ib. 252 f. und oben §. 80), kann daher auch, wie die Fähigkeit ein *τέρας* auszulegen, momentan einem nicht zünftigen Individuum erteilt werden (vgl. *α* 200 ff., wo Athene nicht als Göttin, sondern als Mentes spricht, mit *ο* 172). In Wirksamkeit tritt diese Gabe für den concreten Fall in Folge des Gebetes; *Α* 86: *Nein, bei Apollon, dem Zeusgeliebten, welchem du, Kalchas, nahst im Gebet, um den Griechen des Gottes Sprüche zu melden*, erwacht aber nicht erst an einem von aussenher gegebenen Zeichen, wie denn Kalchas in *Α* den Grund von Apollon's Zürnen ohne weiteres anzugeben vermag, und Telemos der Eurymide dem Polyphem sein künftiges Schicksal sogar bis auf den Namen des Odysseus *ι* 507—512 vorauszusagen im stande ist, ohne dass hier irgend ein *τέρας* als Grundlage seiner Deutung erwähnt wird; ebensowenig als bei der Weissagung des Teiresias in Od. *λ*, der also auch als Mensch (nach Analogie der dortigen Vorstellung) ohne äussere Zeichen muss haben weissagen können; sein *νοῦς* ist ja *ἔμπεδος* geblieben: Penelope endlich befragt nach *α* 415 einen *θεοπρόπος*, den sie zu sich bescheidet, um eine *θεοπροπία* von wegen ihres Gemahles, auch wenn kein zu deutendes Zeichen vorhanden ist[126]).

134 32. Bei diesem allgemeinen Hellsehen, das sich für uns als der Culminationspunkt göttlicher Offenbarung an die Menschenwelt ergeben hat, ist für die Person des *μάντις* kraft der göttlichen Eingebung die Scheidewand zwischen göttlichem und menschlichem Wissen aufgehoben. Der Ratschluss des Gottes wird ihm nicht wie beim *τέρας* von aussen her, sondern innerlich in seiner Seele, aber hier nicht, wie beim Traum, durch ein Mittelglied, sondern unmittelbar. wie bei der Ahnung, aber wiederum nicht, wie bei dieser, nur in seltenen Momenten, oder im Augenblick des Todes, sondern stets und in jedem Falle des Bedürfnisses kund. Der Mensch tritt mit der Gottheit wieder in unmittelbaren Verkehr, nun aber nicht mehr so, dass dieselbe zu ihm herabstiege, sondern so, dass er zu ihr emporgehoben wird. Auch ohne dass die Gottheit ihm persönlich naht, selbst ohne dass sie eine Mitteilung beabsichtigt, versteht der *μάντις* ihre Gedanken und Sprache: er steht entschieden unter der Ein-

wirkung des Gottes, er ist *θεόπνευστος,* wenn auch das Wort sich noch nicht bei Homer findet; nichts anderes besagt eine Wendung, dass Apollon einen Seher besonders liebt, daher giebt es auch bevorzugte Familien von Sehern §. 121. Als Apollon und Athene einander bei der Buche begegnen, und einen Zweikampf Hektors beraten, heisst es von Helenos, dem Seher unter den Troern, *Η* 44 *Helenos aber, Priamos' Sohn, vernahm ihren Ratschluss, wie er den Göttern bei ihrer Beratung genehm war* und 53: *so hab' ich selber vernommen die Stimme der ewigen Götter.* Derselbe Vorgang, der hier äusserlich dargestellt wird als ein Hören und Verstehn dessen, was die Götter miteinander sprechen, muss bei der Inspiration als ein innerlicher Akt angenommen werden im Bewusstsein des *μάντις,* so oft er eine unvermittelte Offenbarung erhält. Er vernimmt innerlich, was die Gottheit ihm sagt, und was in Folge solcher innerlichen Mitteilung der *μάντις* verkündet (*ἀναφαίνει* *Α* 87. *δ* 254. *Α* 62), heisst deswegen gerade so gut *θεοπρόπιον* und *θεοπροπία,* wie diejenigen, welche etwa Thetis dem Achilleus aus Zeus' Munde mitteilen kann. Vgl. die schon angeführten Stellen mit Il. *Λ* 794 (*Π* 36 ff. coll. 50): *doch wenn er scheuet in seinem Sinn eine Stimme der Gottheit, falls eine solche von Zeus ihm brachte die würdige Mutter.*

33. Wie zum *μάντις* vermag aber die Gottheit auch zu **135**
reden zum unvernünftigen Tier und solches momentan mit der Gabe der Weissagung zu beschenken. Mezger (vgl. Anh. 126) vergleicht den ähnlichen Fall mit Bileams Eselin mit den schlimmen Ahnungen der Troischen Pferde *Σ* 224; ähnlich ahnet auch nicht Telemach, wohl aber die Hunde des Eumaios die Nähe der Göttin *π* 162. So öffnet Here dem Rosse Xanthos den Mund, als Achilleus zur Schlacht fährt *Τ* 408 *ja gar willig wollen wir jetzt, gewaltiger Achilleus, dich noch erretten; doch naht der Tag des jähen Verderbens: nicht durch unsere Schuld, durch Gottes Gewalt und die Moira,* und 416 *nein, dir selbst ist beschieden gewaltsamer Tod durch des Menschen Gewalt.* Dergleichen ist natürlich eine Ausnahme, ein besonderes Wunder, das zugleich zur Verherrlichung dessen dient, dem es gilt. Aber die Weissagegabe ist auch für den Menschen, dem die Gottheit sie habituell verleiht, ein besonderes Gnadengeschenk, welches auch wohl

auf eine gleichsam harmonische Stimmung und Mitwirkung der Sterblichen schliessen lässt, um so mehr, wenn er durch Anlage und Vererbung der Familie sich dazu eignet. Desto greller aber ist der Kontrast, wenn dem Seher Parteilichkeit *Α* 106 oder gar schnöde Habsucht[127]) vorgeworfen werden kann; letzteres allerdings nicht in Homer bezeugt; aber es ist schlimm genug wenn auf dieses *χάρισμα* ein förmliches Gewerbe gegründet, wenn der *μάντις* als *δημιοεργὸς* dem Arzte, dem Schiffszimmermann (*ρ* 383), dem Herolde (*τ* 135) gleichgestellt wird. Die Gabe der Weissagekunst in die gemeine Wirklichkeit des Lebens herabgezogen drängt dem Menschen die Frage auf, ob denn wirklich jedesmal Offenbarung der Gottheit sei, was der *μάντις* dafür ausgiebt, und schafft dem Unglauben Bahn und Berechtigung, den in den bereits angezogenen Stellen (*Ω* 320. *α* 415) Priamos und Telemach unverhohlen aussprechen. Wie sich demnach die früheren Gestaltungen der Offenbarung aufgelöst haben durch die Natur des vermittelnden Zeichens, so geht die gegenwärtig besprochene zu grunde durch die des vermittelnden menschlichen Organs, welches dem Glauben an Inspiration nicht sattsame Garantie bietet. Für beides vgl. Nachhom. Theol. IV §. 13.

136 34. Liegt nun aber die Mangelhaftigkeit dieser Offenbarungsform an dem menschlichen Träger und Gefässe derselben, so muss sich natürlich der Mensch ein besseres suchen, ein Zutrauen verdienendes, das sich seinem Glauben schon legitimiert hat und eine nicht anzufechtende Autorität besitzt. Ein solches Organ könnten die Orakel sein, als Stätten der Weissagung, die sich immerfort von neuem beglaubigen. Nun wird das zu Dodona erwähnt, *ξ* 327 = *τ* 296 *der aber war nach Dodona, so hiess es, gegangen, um aus der hochwipfligen Eiche zu hören den Ratschluss Kronions, wie er zu Hause gelange zu Ithakas fruchtbaren Fluren*, das pythische *Ι* 405. *ϑ* 79 *denn so hatte prophetisch verkündet ihm Phöbos Apollon im hohen heiligen Pytho, da er überschritt die steinerne Schwelle um ein Orakel*; nach Welcker GL. II p. 12 wäre auch *Α* 72. *ο* 244 eine Andeutung des Delphischen, das als Spruchorakel vom dodonäischen Zeichenorakel sich unterschied (Nachh. Theol. IV §. 15 ff.). So ist vielleicht auch *π* 402 auf ein Orakel zu beziehen, *aber lasst uns zuvor der*

Götter Pläne erfragen; stimmen dann bei die Sprüche (*θέμιστες* [128]) *des mächtigen Zeus, so* — wenn auch nicht gerade ein so ansehnliches Institut wie Dodona hier gemeint sein wird; es könnte aber freilich auch ein sortilegium damit angedeutet sein. In Dodona ist eine altehrwürdige Orakelstätte, mit besonderen Priestern, welche die Strahlenden heissen *Σελλοί* [129]) und — eine Andeutung des alten Orakels der Gaia daselbst — mit ungewaschenen Füssen d. h. barfuss gehen und auf blosser Erde schlafen *Π* 235, zugleich aber Ausleger des Zeus *ὑποφῆται* sind; aber auch Delphi ist schon hochangesehen und daher sehr reich *I* 404, über das Alter dieses Orakels s. Mx. Duncker G. d. A. V[5] 217. Aber im ganzen bilden doch diese beiden Orakel eine Ausnahme und vollends von politischem Einfluss derselben findet sich nur in *θ* 80, wo Agamemnon vor dem Zuge nach Troja in Delphi anfragt, eine scheinbare Spur; denn man durfte aus dieser Stelle nicht schliessen, dass vom Orakelausspruch der ganze Zug nach Ilios abgehangen sei und eben so wenig aus Nestors Frage an Telemach: *oder hassen dich gar die Leute im Volke, gehorsam eines Gottes Geheiss?* *γ* 215. *π* 96, eine grosse politische Macht der Orakel ableiten wollen; denn *θεοῦ ὀμφή* muss nicht eben ein Orakel sein. Ein sicherer Beweis für den Einfluss der Orakel ist also nicht einmal *π* 402; die Orakel greifen in die epische Handlung gar nicht ein, werden auch weiter gar nicht erwähnt, während doch z. B. eine Sendung nach Pytho bei der langen Dauer des Krieges, eine Anfrage, wie derselbe zu beendigen sei, etwas gar nicht Undenkbares wäre. Von einer politischen Rolle derselben, wie sie Delphi durch die Dorer erhielt, ist also nirgends die Rede; andererseits ist bemerkenswert, dass keines der doch ziemlich alten Orakel Kleinasiens bei Homer erwähnt wird, obwohl Apollon Smintheus einmal vorkommt. Die in Dodona wie in Delphi und anderwärts weissagenden Jungfrauen oder Frauen haben später den gemeinsamen Namen Sibyllen, der deutlich verrät, dass sie die Zukunft *Διὸς βουλήν* dor. *Σιὸς βόλλαν* als den Willen des Zeus verkündeten (nebenbei ein Beweis mehr für die populäre Anschauung [§. 99 M.], dass Zeus die Geschicke bestimmt.) Die sprachliche Erklärung bei Bergk Gr. LG. I 342 n. 90 können wir natürlich nicht anerkennen.

Die Form der Befragung des Schicksals war aber die des Loses (s. Anh. n. 128 u. Bergk. Gr. LG. I, 334, 52) und zwar in doppelter Form. Die eine *Η* 171—191 vgl. *Γ* 316. 325 uns genau beschriebene ist ein Auslosen eines unter mehreren zu einem Kampf oder Auftrag; dass dies aber nicht nur gleichsam eine unparteiische Aushilfe aus einer Verlegenheit ist, sondern ins religiöse Gebiet einschlägt, beweist das Gebet vor und nach der Losung *Η* 179. 202; es wird damit also der Gottheit anheimgestellt den richtigen Mann zu wählen, wenn gleich das Menschenherz seinen Wunsch auch verrät *Η* 179 f. — Interessanter ist noch die zweite Art, welche gleichfalls *κλῆροι*[130]) benützt, aber eigentlich in einer Auswahl besteht: sortes legere. Wenn selbst der im Helm Lose schüttelnde das Angesicht dabei wegwendet *Γ* 325, so ist vorauszusetzen, dass auch hier bei der Auswahl dem Zufall sein Recht gelassen wurde wie z. B. durch Verbinden der Augen. Die Lose wurden dann aufgehoben *ἀνεῖλε, ἔχρησεν ἡ Πυθία*, nachmals aber hiess es so auch vom Gott, da er ja doch die Hand der Priesterin lenkt. Natürlich war dann erst noch die Interpretation (und in Delphi später die Versification) nötig, welche mancherlei Irrtum, ja Trug zuliess.

137 35. Wo bietet sich denn also dem homerischen Menschen eine untrügliche Erkenntnisquelle der Gottheit? Wo mag er, unbetrogen von Zeichen und Propheten, den Gedanken und Willen der Gottheit verstehn? Antwort: da, wo dieselbe sich finden und erfahren lässt ohne die Mittelglieder, welche das Wissen von ihr nur unzuverlässig gemacht haben, das heisst: in ihren Werken, in den Geschicken und Fügungen, in dem Gang der Ereignisse.

Indem nämlich der homerische Mensch aus dem Geschehenden die Stimmung der Gottheit gegen ihn abnehmen zu können glaubt, werden ihm die Ereignisse selbst wieder zu Bethätigungen und einzelnen Manifestationen der Gottheit. Es ist als ob er den Sinn und Gedanken derselben im concreten Falle mit Händen griffe. Darum sagt Hektor *Ο* 488 ff.: *Sah' ich es doch mit eigenen Augen, wie dort Zeus einem tapferen Mann den Bogen geschädigt. Leicht ja kennt man die Kraft, die von Zeus den Männern zu teil wird, ob er den einen rühmlichen Obsieg schenket, die andern schwächt und*

gönnt ihnen nicht seinen Schutz; so hat er die Griechen nun im Mute geschwächt und schirmet dafür uns. Π 119: *Aias merkte sofort im Herzen mit Bangen und Schrecken göttliches Thun, dass ihm ganz seine Pläne zerstörte Zeus der Donnerer und den Troern gönnte den Sieg.* Ueber das Unglück der Griechen, denen der Graben nichts geholfen, äussert Agamemnon Ξ 69 ff.: *dann muss es wohl dem hochgewaltigen Zeus so lieb sein, dass die Achäer gar ferne der Heimat und ruhmlos fallen dahier. Sonst wusst' ich, dass er die Griechen huldvoll beschirmte, doch nun dass er jene, gleich als wären sie selige Götter, verherrlicht, uns aber hat er den Mut und die Arme gebunden.* Wenn Hektor Ο 719 ff. ruft: *heut schenkt Zeus uns den herrlichen Tag zu nehmen die Schiffe, die wider Willen der Götter gekommen und Unheils die Fülle uns da gebracht,* so schliesst er auf das θεῶν ἀέκητι aus dem Unglück der Griechen. Man vgl. überhaupt noch Π 45. Ο 467 coll. 473. Π 658. Ρ 101. 626. 687. Υ 120. 347. γ 166. μ 295. ω 182. 373. Auch erinnern wir noch an den Nachh. Theol. IV §. 4. besprochenen Beweis für das Dasein der Gottheit, den das homerische Zeitalter mit allen gemein hat, nämlich aus der strafenden (und belohnenden) Gerechtigkeit, die sich im Menschenleben offenbart: ω 351 ff. Darum ist umgekehrt Penelope ψ 63 ohne weiteres geneigt, die Tötung der Freier ausschliesslich einem Gott zuzuschreiben, der über die Frevel der Freier erzürnt war; vgl. ϱ 484 ff. ξ 82—84. Daher der Unglückliche als gottverhasst oder als Sünder betrachtet wird, z. B. κ 72 ff. τ 363 ff. φ 83 u. s. w., wie man den Liebling und noch mehr den Sprössling eines Gottes (Ζ 191) an seinem Glücke erkennt. Merkwürdig ist, dass der Mensch selbst in ganz speciellen Fällen, wo ihn kein allgemein angenommener Glaube auf die bestimmte Gottheit leiten kann, wie z. B. der Gang der Kriegsereignisse auf Ζεὺς als den ταμίας πολέμοιο führt, gleichwohl die handelnde Gottheit errät; z. B. Hektor Χ 297: *ha, was ist das? ja gewiss, mich rufen zum Tode die Götter; denn ich vermeinte, vor mir sei Deiphobos in dem Kampfe, aber er ist in den Mauern, mich aber betrog die Athene.* Antilochos Ψ 405: *Zwar mit jenen sollt' ihr nicht eifern, mit dem Gespanne des kampfeslust'gen Tydiden, welchem Athene Raschheit eben jetzt spendet*

und ihm selbst Siegesruhm darreicht. Von den augenblicklichen Gebetserhörungen, durch welche die Götter ihr Dasein bekunden, wird unten die Rede sein: hier stehe als vorläufiges Beispiel, was von Glaukos gesagt wird *Π* 527 ff.: *so sprach er betend und ihn erhörte Phöbos Apollon. Alsbald stillt er die Schmerzen und gab ihm Mut in das Herz ein; Glaukos merkt es im Herzen und freute sich, dass sein Gebet rasch hörte der mächtige Gott.*

138 36. So hätten wir denn die für den homerischen Menschen unter allen verlässigste Art der Gotteserkenntnis gefunden. Denn war ihm auch der unmittelbare persönliche Verkehr eine sichere Quelle seines Wissens von der Gottheit, so ist derselbe doch bei der vom Dichter besungenen Generation schon im Abnehmen. Die *τέρατα*, worin sich die Gottheit bethätigen soll, haben sich als betrüglich erwiesen, so wie das von unmittelbarer Inspiration herrührende *θεοπρόπιον*. Untrüglich erkennbar ist Sinn und Wille der Gottheit nur aus der sich ohne Vermittlung selbst deutenden Wirklichkeit, in deren Gestaltung die Gottheit sich offenbart. Demnach stehn die Stufen heidnischer Offenbarung in Absicht auf Wert und Geltung zur christlichen in gerade umgekehrtem Verhältnis. Während bei dieser die Offenbarung Gottes in den Werken als ihr niedrigster, auch den Heiden zugänglicher Grad erscheint, höher die Prophetie steht, aber die Fülle der Gottheit sich der Menschheit offenbart in der persönlichen Erscheinung des Sohns, so muss umgekehrt bei den Heiden die scheinbar realste Mitteilung der Gottheit durch persönlichen Verkehr in der That gerade die unwahrste Form der Offenbarung sein, während einige Spur von Wahrheit schon hin und wieder in der Prophetie, z. B. in den Ahnungen, enthalten, vollkommen wahr aber die Vorstellung von Erkennbarkeit des göttlichen Wesens aus den Werken ist. Also beginnt die christliche Wahrheit mit ihrer untersten Stufe gerade da, wo das Heidentum die ihm mögliche höchste erstiegen hat, während die im Wesen des Christengottes begründeten übernatürlichen Offenbarungsarten bei den Heiden zwar auch schon vorkommen, aber als Mitteilungsformen ohne wahren Inhalt, der erst im Christentum diesen Formen real entsprechend und ein substantieller wird.

Fünfter Abschnitt.

Die praktische Gotteserkenntnis.

1. Wir haben im vorhergehenden die bei dem Dichter 139
vorkommenden Offenbarungsformen der Gottheit vollständig zu gliedern versucht. Aber, müssen wir nunmehr fragen, *was* offenbaren diese Offenbarungen, welcher Art ist ihr Inhalt und Gehalt? Die Gottheit erscheint in denselben als herein*tretend* und herein*reichend* ins Menschliche, stets gegenwärtig, bald hülfreich, bald mahnend, bald schreckend und strafend. Aber was in ihnen von Mahnung, von Verkündigung sich findet, bezieht sich auf einzelnes, berührt nur Ereignisse spezieller Art, enthält aber durchaus kein Element von *Lehre*, von *allgemein gültiger Vorschrift*; nie spricht sich in ihnen der Wille der Gottheit in Form eines Gesetzes aus. *In Absicht auf das praktische Verhalten des Sterblichen zu den Göttern und zu Seinesgleichen ist norm- und massgebend allein das natürliche Bewusstsein des Menschen vom Göttlichen, oder das Gewissen*, dessen Zustand und Bildung wir untersuchen müssen, wenn wir die Gesetze kennen zu lernen gedenken, nach welchen sich bei dem Dichter das ethische Leben gestaltet.

Was sich dem Menschen als heiliges Recht, als göttliche Satzung darstellt, ist das Erzeugnis seines natürlichen Gewissens, welches jedoch von den gleichfalls in ihm wurzelnden, durch den Gemeinglauben aber fest und objektiv gewordenen Vorstellungen von der Gottheit eine bestimmte

Richtung und Bildung empfängt. Die Frage folglich, die wir beantworten müssen, mit welcher wir an die im ersten Abschnitt gewonnenen Resultate wieder anknüpfen, ist folgende: was scheint dem Wesen der Gottheit nach als geboten und verboten, somit im Unterlassungs- oder Begehungsfall als Sünde?

140 2. Wir haben die Gottheit anerkannt gefunden als Schöpferin, Erhalterin, Beherrscherin des menschlichen Daseins. Der Mensch, der sein Leben von der Geburt bis zum Tode von der Gottheit regiert und bedingt weiss, ist an sie gekettet durch unlösbare Bande des Bedürfnisses. Das Gefühl dieser Abhängigkeit, eine unumgänglich notwendige, aber die niedrigste Stufe im Verhältnis des Menschen zur Gottheit spricht sich nicht allein in jenem berühmten Worte des Nestoriden Peisistratos aus γ 46 ff.: *gib denn auch ihm* (dem Telemach) *dann den Becher, um süssen Weines zu spenden; denn auch er wird, denk' ich, die Himmlischen betend verehren; alle Sterblichen ja bedürfen der Hilfe der Götter*, sondern es wird vom erzählenden Odysseus sogar den Kyklopen ein faktisches Sichverlassen auf die Gottheit, ein Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von derselben zugeschrieben; ι 107: *und wir kamen ins Land der Kyklopen, welche ja bauend auf die unsterblichen Götter* [131]) *weder pflanzen mit Händen noch pflügen* usf. 410 *thut dir niemand Gewalt und bist du allein nur: Krankheitsanfall vom gewaltigen Zeus ist nimmer entrinnbar.*

141 3. In diesem Bewusstsein der eigenen Bedürftigkeit und Ohnmacht wurzeln nun alle Verpflichtungen, welche sich der Mensch im normalen Gemütszustande der Gottheit gegenüber auferlegt weiss. Zunächst geht aus demselben in den Augen der Götter und Menschen die Verpflichtung hervor, dieses Bedürfnis der Gnade, dieses niemals erlöschende Abhängigkeitsverhältnis auch immerfort anzuerkennen und dessen Anerkennung zu bethätigen. Dies geschieht im Opfer [132]), nicht zwar, insofern es sühnende Kraft hat, wovon wir hier noch absehn, sondern sofern es als schuldige Ehrengabe (denn das ist unser Ehrenteil, sagt Zeus Δ 49) der specifische Ausdruck, folglich auch das Kriterium einer gottesfürchtigen Gesinnung ist, somit auch durch Unterlassung desselben die Gottheit am sichersten beleidigt wird. Eurykleia sagt τ 363 ff.

von Odysseus: *traun, dich hat mehr als andre Zeus gehasst trotz deines gottesfürchtigen Sinns; hat doch noch nie der Sterblichen einer dem donnerfrohen Zeus so viel fette Schenkelstücke verbrannt und auserlesene Hekatomben, als du ihm sie gespendet.* Vgl. α 65 wo Zeus sagt: *wie könnte denn ich vergessen des göttlichen Odysseus, der an Verstand gar sehr überragt die Sterblichen und auch in den Opfern, die er den Unsterblichen gebracht.* Darum heisst es auch von Eumaios, einem vorzüglich frommen Manne, sehr charakteristisch, als er sich anschickt das Mahl zu bereiten, ξ 420: *und der Schweinhirt versäumte nicht die Unsterblichen; denn er war gar verständig, nein, er schnitt von der Stirne* (des Opfertiers) *das Haar und warfs in die Flamme*, womit zu vergleichen sind Priamos' Worte Ω 425: *traun, es ist gut gebührende Gaben zu spenden den Göttern, hat doch auch niemals mein Sohn — ach leider er war es! — in dem Saal vergessen der Götter des hohen Olympos, darum haben sein sie gedacht auch noch in der Schickung des Todes*, wie sich überhaupt Zeus' Liebe zu den Troern auf die reichlichen, stets ihm dargebrachten Opfer gründet; vgl. Δ 44 ff: *denn von den unter der Sonne bewohnten Städten steht bei mir hoch in Ehren das heilige Ilios und Priamos und das Volk des lanzenkundigen Priam. Hat doch nie mein Altar entbehrt des entsprechenden Mahles und der Spenden noch Fettdampfs; das ist ja Ehrenanteil für uns*, ferner Υ 298. 405. Χ 170. Ω 34. 69. (Das Opfer ist Mahl für die Götter γ 336. Ι 535. α 45 f. u. a.) Wenn daher, wie sich (§. 12) zeigen wird, die Menschen sogar den Anspruch auf Erhörung durch die Hinweisung auf fleissige Opfer begründen, so sind andrerseits die Götter ebenso eifrig im Bestrafen der Unterlassung dieser Ehrenbezeigung; Beispiele hiefür sind unter anderen folgende: Α 65. Ε 177. Ι 537 zu welcher Stelle die Scholien zu vergleichen sind nebst Düntzer Zenodot. p. 141; Μ 6. Ψ 863. δ 352. 472. 360. 380. 423. 580.

4. Der Opferdienst, dessen rein antiquarische Seite wir **142**
übergehen dürfen, und wegen des wenigen Symbolischen, was sich an ihm findet, auf Nitzsch I p. 207 f. verweisen, macht, vom Gebete begleitet, das Hauptstück des Kultus [133]) aus. Der Dichter giebt uns Thatsachen an die Hand, um je nach

den Personen, von denen der Gottesdienst verwaltet wird, zwischen priesterlichem, politischem (Aristot. Polit. III, 9 bei Lob.: *κύριοι ἦσαν οἱ βασιλεῖς καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικαί*) und häuslichem zu unterscheiden.

1) Der priesterliche Gottesdienst ist zuvörderst an heilige Stätten geknüpft, die regelmässig dem Kultus einer einzelnen Gottheit geweiht sind. Dergleichen Stätten sind erstlich die Tempel, *νηοὶ* d. i. Wohnhäuser der Götter, deren nicht nur einzelne namhaft gemacht werden (der Athenetempel in Athen *B* 549, in Ilios *Z* 88; der Apollon's in Pytho *I* 405. *ϑ* 80; der desselben Gottes in Ilios *E* 446. *H* 83, und in Chryse *A* 39, der Poseidon's in Helike *Θ* 203), sondern nach *ζ* 10 (*καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν*, Nausithoos nämlich in der neugegründeten Phäakenstadt) auch anderwärts vorausgesetzt werden müssen [134]). Vgl. *μ* 346, wo die Gefährten des Odysseus dem Helios zur Sühnung ihres Frevels an den Rindern einen Tempel und viel herrliche Prunkstücke in Ithaka geloben. Diese Tempel haben zum Teil ein *ἄδυτον* — ein grosses der dem Apollon, der Artemis und der Leto in Pergamos gemeinsame *E* 448. 512 und der Apollon's in Krise: hymn. in Apoll. 443 — aus den drei Stellen scheint auch hervorzugehen, dass es für die Gottheit selbst bestimmt war, wann diese nämlich wie man glaubte die Tempel besuchte. Die Tempel sind auch nach *μ* 347 etc. mit Weihgeschenken geschmückt; von Bildsäulen der Götter aber findet sich nur eine, jedoch nach unserem Bedünken unzweifelhafte Andeutung in *Z* 92. 303, wo der von den Troerinnen dargebrachte *πέπλος* gelegt wird *Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο*, was gewiss nicht bloss bildliche Rede ist. Vielmehr befindet sich das Bild der sitzenden Göttin eben in der Cella des Tempels, der selbst vielleicht nur von der Priesterin betreten werden durfte, keinesfalls aber so viele Besucherinnen aufnehmen konnte; weshalb auch Theano das Gewand darbringt. Vgl. Schömann Alterth. II, 183. — Uebrigens denkt Nitzsch III p 403 auch bei *γ* 274 an *ὑφάσματα* für ein Götterbild. Es fragt sich, in wie weit dabei lokale Unterschiede des Brauchs mit im Spiele sind. Im allgemeinen vergleiche man Welcker gr. Götterl. I, 219, II, 101. Zuverlässig aber wird die Bildsäule nicht als die leibhaftig gegenwärtige Gottheit, der Tempel

nicht als bleibender Aufenthaltsort gedacht, was allen sonstigen Vorstellungen vom Leben und Wohnen der Götter widerspräche; er ist bloss Opferstätte, und wird von der Gottheit nur zuweilen besucht *ϑ* 362 ff. *η* 81; vgl. die schon minder homerische Vorstellung Hymn. Dem. 28 und 302 mit Hymn. in Apoll. Pyth. 169. 347. — Zweitens gehört zu den heiligen Stätten sowohl das *τέμενος*, das Grundstück, als das *ἄλσος*, der Hain eines Gottes, die beide nicht ohne Altar sind (*τέμενος βωμός τε θυήεις* *Θ* 48. *Ψ* 148. *ϑ* 363; *ἄλσος* u. *βωμὸς* *ρ* 209. 210. *ν* 279, hiernach auch *ι* 200). Uebrigens heisst *B* 506 die Stadt Onchestos ein *ἄλσος* Poseidon's, wie Pyrasos *B* 696 ein *τέμενος* der Demeter. Vgl. Völcker l. c. p. 37. — Drittens sind zu nennen die nicht in einem Tempel oder *τέμενος* befindlichen Altäre, hier vorzugsweise nicht die Hausaltäre, dem *Ζεὺς ἑρκεῖος* geweiht, welche von keinem Priester bedient wurden, sondern einmal die Altäre der *ἀγορὰ* einer Stadt (vgl. *ζ* 266 mit *ν* 187, Völcker), dergleichen auch die *ἀγορὰ* des achäischen Lagers hat (*Θ* 249. *Λ* 808), ferner viele einzeln stehende arae subdiales, deren es nach *B* 305. *ζ* 162 etc. allerorten gegeben haben muss.

5. Jeder dieser heiligen Tempel, Aecker und Haine (für **143**
letztere vgl. *Θ* 48 mit *Π* 604. *ι* 197 ff.) hat einen Priester, da kein geweihter Ort dieser Art ohne Gottesdienst, kein stabiler Dienst ohne Diener, und offenbar dies alles, Tempel, Kultus und Priesterstand, zusammenhängend entstanden ist. An den heiligen Oertern, deren Obhut dem Priester vertraut ist, so dass er z. B. in dem *ἄλσος* seines Gottes wohnt (*ι* 200), fungiert er als *ἱερεὺς* als Opferer, und *ἀρητὴρ* als Beter (*A* 11, *E* 78), wahrscheinlich, wie Theano *Z* 305 cf. *A* 450, mit priesterlicher Fürbitte für einzelne oder das gemeine Wesen. Sein ununterbrochener Verkehr mit dem Gott kann ihn zu dessen Liebling (*A* 381), ja gleichsam Vertrauten machen; daher die priesterliche Mantik (siehe oben §. 121 g. E.), daher auch die Ehrfurcht, die man ihnen zollt (Odysseus verschont, als er Ismaros zerstört, den Priester Maron, *ι* 199), oder wenigstens schuldet (*A* 21 ff.), daher endlich der Schutz der im Krieg ihren Söhnen von ihrem Gotte zu teil wird (*E* 23. *O* 521). Mit diesem Verhältnis zum Gotte verträgt sich in der Regel nur hoher Rang im Volke und ist

wahrscheinlich auch Mitgenuss der Tempeleinkünfte verknüpft. (Bemerkenswert ist die Wohlhabenheit Maron's *ι* 197 ff. und des Hephaistospriesters Dares *E* 9; vgl. hymn. in Apoll. 532—59). Nichtsdestoweniger bilden sie durchaus keine Kaste, und an „eine gewisse Hierarchie der homerischen Priester" ist nicht zu denken. Denn sie werden erstlich vom Volke gewählt oder bestellt (*Z* 300 von Theano: *τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἱέρειαν*); bilden nirgends eine geschlossene Corporation; denn *I* 575 senden die Geronten der Aetoler zu Meleagros *θεῶν ἱερῆας ἀρίστους*, das ist nicht das gesamte Priestercollegium, sondern von den Priestern die angesehensten, so dass auch das *θεὸς ὣς τίετο δήμῳ*, was *E* 78 und *Π* 604 von den Priestern Dolopion und Onetor ausgesagt wird, um so mehr wie auch anderwärts nur auf persönlichen Vorzug zu gehn scheint, als ihr Stand sie, wie Chryses' Beispiel beweist, durchaus nicht immer vor Unbilden schützt. Dass sie ferner im politischen Volksleben wenigstens nicht bedeutend hervortreten, geht schon daraus hervor, dass der Dichter ihrer verhältnismässig selten und immer nur im Vorbeigehn gedenkt. (Ob der in *Γ* 146 erwähnte Panthoos identisch mit dem Apollopriester *P* 9 ist, steht dahin). Im griechischen Lager sind keine Priester; denn sind sie an den Tempeldienst, wie man doch annehmen muss, gebunden, so konnten sie nach Troia nicht mitziehen, um so weniger, da, wie wir unten sehn werden, der Kultus im Lager keine priesterliche Person voraussetzt. Die *ἱερεῖς A* 62 müssen keineswegs gerade griechische Priester sein. In Ithaka wird, den *θυοσκόος* ausgenommen, durchaus kein Priester erwähnt, wenn gleich vom Dasein des Apollinischen *ἄλσος υ* 278 auf Priester geschlossen werden kann. Auf Seite der Troer wird noch genannt: des Hephaistos Priester Dares *E* 10; des Skamandros: Dolopion *E* 77, des Apollon: Chryses in Chryse, Maron in Ismaros; des Idäischen Zeus: Onetor; ferner die Athenepriesterin Theano. Auch der Einfluss, den sie politisch durch ihre Mantik ausüben ist, wie wir oben §. 126. 136 gesehn, nicht hoch anzuschlagen. Und was die Hauptsache ist: es fehlt die Hauptbedingung, auf der hierarchische Macht von jeher beruht hat; sie sind nimmermehr die einzigen, die unentbehrlichen Vermittler zwischen

dem Menschen und der Gottheit. Denn Opferdienst und Fürbitte kann jeder verrichten. Vgl. die Note zu Hentzes Anhang Δ 11 S. 30. Giebt es doch ausser dem priesterlichen auch noch 2) den politischen Kultus.

6. Doch bevor wir diesen erörtern, müssen wir eine 144
Behauptung untersuchen, welche sich ganz allein auf das Vorhandensein eines hieratischen Elements im homerischen Volksleben stützt. Die Göttersprache nämlich, welche nach dem Dichter für manche Dinge ganz andere Benennungen kennt, als die menschliche, hat man früher öfters hieratisch genannt. Hiebei ist vor allem der Schein zu beseitigen, als ob die Himmlischen wirklich eine eigene Sprache redeten; denn nicht bloss im Verkehr mit Menschen, sondern unter sich sprechen natürlich alle Götter, freundliche wie feindliche, Griechisch, ohne die Spur einer Andeutung als ob der Dichter hier gleichsam nur eine Uebersetzung liefere. Denn bei dieser ganzen „Sprache“ handelt es sich um sechs Vokabeln, für welche die Götter bekanntlich (denn es wird ja gar nicht als Offenbarung eines Geheimnisses gegeben) andere gebrauchen. Damit fällt von vorne herein die ganze hieratische Sprache weg. Wenn wir uns auch mit weiterem Blick umsehen, finden wir nirgends etwas dieser Götterglottik genau Entsprechendes [135]). Wohl aber zeigt uns die nähere sprachliche Betrachtung [136]) entschieden, dass μῶλυ und Πλαγκταί erfundene Namen für erfundene Dinge der Zauber- und Märchenwelt sind, bei denen der Dichter Anklänge seiner Muttersprache (μῶλυς vwdt. μάλχη, πλάζομαι: πλαγχθείς) verwandte; die übrigen vier Beispiele betreffen 1) Religiöses oder mythische d. i. göttliche Legenden, sind 2) unmöglich vom Dichter erfunden, sondern von ihm irgendwie vorgefunden, 3) wahrscheinlich, ausser Σκάμανδρος, zum griechischen Sprachgebiet gehörig 4) aber dem Dichter selbst unverständlich. Der Grund 1) und 4) reichte für ihn aus, diese Bezeichnungen den Göttern zuzuschreiben. Es sind für Homer fremdsprachliche Wörter, welche in einem älteren Dialekt ihren Ursprung haben können, also als eine Tradition von Sprachaltertümern mit Bernhardy betrachtet werden mögen. Hiefür spricht auch das von Lobeck p. 861 etwas zu schnell beseitigte Hesiodische Fragment aus Steph. Byz.

(bei Göttling III p. 252): *τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίκλησκον θεοὶ αἰὲν ἐόντες, τὴν τότ' ἐπώνυμον Εὔβοιαν βοὸς ὠνόμασεν Ζεύς*, welches doch jedenfalls, da das Verhältnis der Abanten als der ältesten Eingesessenen zu dem jüngeren Namen bekannt ist, den Wert eines Zeugnisses für eine schon in sehr alter Zeit geltende Vorstellung von den Doppelnamen hat und wenigstens der Analogie nach, vollkommen aber nach Göttlings Conjektur: *ἀλλὰ τότ' Εὔβοιαν βροτοὶ ἀνέρες ἐξονόμασσαν*, übereinstimmt mit Schol. AD zu *Υ* 74: *τῶν διωνύμων τὸ μὲν προγενέστερον ὄνομα εἰς θεοὺς ἀναφέρει ὁ ποιητής, τὸ δὲ μεταγενέστερον εἰς ἀνθρώπους*[137]).

145 7. Da nun also von einer Göttersprache überhaupt keine Rede sein kann, geschweige denn, dass eine solche zur Gotteserkenntnis irgend etwas beitragen könnte, so gehen wir hiemit über zu dem politischen Kultus. Wir geben ihm diesen Namen, weil im Interesse des Gemeinwesens der Fürst die sacra nicht blos anordnen (*ν* 171 ff.), sondern ohne Zuziehung von Priestern ausserhalb der Tempel und Haine (Völcker) auch selbst sie verwalten kann, wie Agamemnon das Opfer vor Beginn der Schlacht *B* 411 ff., das zur Sanktion des Vertrags mit den Troern *Γ* 271 ff., Nestor und sein Volk das Poseidons *γ* 5 ff., Oineus das Festopfer, bei dem Artemis vergessen wurde *I* 535, und andere mehr, die wir unten §. 8 als Gelegenheitsopfer in Gesellschaft von sacris privatis anführen. Diese Feiern unterscheiden sich nach Opferhandlung und Gebet in nichts von den priesterlichen sacris, sondern nur nach den mitwirkenden Personen, so dass eben darin der Beweis liegt, wie wenig in dem Verhältnis des Menschen zur Gottheit eine priesterliche Intercession für nötig erachtet wird, wie viel mehr der Tempel oder der Hain eines Priesters bedarf, als der Fürst oder das Volk.

Bevor wir zu einem weiteren Argument für diese Ansicht übergehen, müssen wir noch einer Klasse von Kultus-Personen gedenken; dies sind *θυοσκόοι*, dem Namen nach zwar Opferschauer[138]) mit Bezug auf Räucherwerk, scheinbar also den *μάντεις* beizuzählen. Einmal weissagt nun zwar der *θυοσκόος* Leiodes *φ* 153 zunächst wohl nur aus dem auffallenden Umstand, dass er den Bogen nicht zu spannen vermag. Aber zu dieser Art von Mantik (*ἄτεχνος*) bedurfte es

so wenig eines *μάντις* als z. B. *ο* 172. Auch der vielbesprochene Vers *Ω* 221: *ἢ οἳ μάντιές εἰσι θυοσκόοι ἢ ἱερῆες* dürfte schwerlich entscheiden, ob die *θυοσκόοι* zu den *μάντιες* oder den *ἱερῆες* gehören, obwohl der Sprachgebrauch die erstere Auffassung mehr zu begünstigen scheint. Die Stellung des Leiodes zu den Freiern dagegen und was Odysseus daraus schliesst *χ* 322: *wenn du denn ja unter diesen der Opferschauer gewesen, hast du gar oft wohl gebetet im Saale, dass fern mir bleibe der lieblichen Heimkehr Erfüllung* beweist trotz der ursprünglichen Bedeutung des Namens, dass wir es hier nicht mit einem *μάντις*, sondern mit einem Priester zu thun haben. Demnach möchte es geraten sein, die *θυοσκόοι* den Priestern beizuzählen: nur unterscheiden sie sich von den unter 1) erwähnten dadurch, dass sie nicht im Dienst eines Heiligtums stehen, sondern wie schon Nitzsch I p. 219 bemerkt, Gebete mit Opfer für eine Gemeinheit von Menschen, hier die Freier, verrichtet haben mögen. Diese *θυοσκόοι* also vertreten wohl bei den Freiern die Funktionen des Hausvaters.

8. Es giebt nämlich — und das ist eben der weitere Beweis gegen die absolute Notwendigkeit priesterlicher Vermittlung im Kultus — noch 3) einen häuslichen und sonstigen Privat-Kultus, dem jeder einzelne Hausvater und wer etwa letzteren üben will mit priesterlicher Berechtigung vorsteht. Hieher gehören die zahlreichen Opfer am Hausaltar des *Ζεὺς ἑρκεῖος*, *ἔνθ' ἄρα πολλὰ Λαέρτης Ὀδυσεύς τε βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκαιον* *χ* 335, auf welchem auch *Λ* 772 der alte Peleus *πίονα μηρί' ἔκαιε βοὸς Διὶ τερπικεραύνῳ αὐλῆς ἐν χόρτῳ*· hieher das Privatopfer, mit welchem Nestor Athene *γ* 418 ff. für ihr persönliches Erscheinen bei dem Feste Poseidons dankt, hieher Odysseus den Nymphen gewidmeter Kultus *ν* 348 ff. 358, und sonst noch eine Menge von Gelegenheitsopfern. Denn die *stata* und *anniversaria sacrificia* sind gewiss die seltneren; Homer gedenkt nur der allgemeinen Apollofeier in Ithaka *υ* 156. 276 ff. *φ* 258, der jährlichen Opfer des atheniensischen Erechtheus *B* 550, wo das *ἐνθάδε μιν ἱλάονται* nicht auf Athene zu beziehen ist, vgl. Welcker Trilog. p. 285, ferner der *θαλύσια*, des Erntefestes der Aetolier *I* 534 ff., vielleicht auch nach Müller Proleg. p. 260 der Panionien auf Helike *Υ* 404, endlich der 146

gewiss auch stationär gedachten Aethiopenopfer; vielmehr geht, da man der Götter in allen Ereignissen des Lebens, bei jedem Werk und Vorhaben zu bedürfen überzeugt ist, der Opferkultus, das Brandopfer, oder das compendiösere Trankopfer, durch das ganze Leben hindurch, und ist gleichsam ein in eine Handlung eingekleidetes Gebet. Wir finden daher nicht nur Dankopfer für eine glücklich bestandene Gefahr (*K* 571, wo *ἱρόν* ein Weihgeschenk bedeutet) und für errungenen Sieg *Z* 526; *Δ* 707), sondern auch Opfer vor der Abfahrt (*I* 357. *γ* 159. 160. *ι* 553), vor der Schlacht *B* 400; *Δ* 727 vor Priamos' Gang ins griechische Lager (*Ω* 305), vor Telemach's Abreise von Ithaka (*β* 431 coll. *ν* 50. o 147 ff. 222), vor der Beratung über Odysseus' Absendung von den Phäaken (*η* 190) und die Spende derselben verbunden mit dem Gebet an Zeus unmittelbar vor seiner Abfahrt (*ν* 50 vgl. 39), bei dem entscheidenden Bogenschuss (*φ* 264. 267). — Eine *σπονδὴ* dient zur Bekräftigung eines Schwurs *ξ* 331. *τ* 288. Odysseus oftmalige *σπονδὴ* im Saale des Alkinoos beim Gesange des Demodokos (*ϑ* 89) ist ein verstärktes Gebet um künftige Gnade, so wie Penelope nach Telemach's Aufforderung *ϱ* 50 durch ein Gelübde von Hekatomben Zeus' Rache über die Freier herabrufen soll, und wie Odysseus in Bettlergestalt Erfüllung der von ihm über die Freier weissagend gesprochenen Worte mittelst einer Spende, bevor er selber trinkt, wie mit einem kurzen Stossgebet heischt: *also sprach er, und spendend trank er den süssen Wein.* Die *σπονδὴ* vor dem Niederlegen erinnert an das Abendgebet *γ* 333. *σ* 419 vgl. Hesiod. *E.* 330; so wie ans Tischgebet die *ϑυηλαί*, welche Patroklos auf Achilleus' Gebot vor dem Essen ins Feuer werfen muss *I* 219 *und hiess seinen Freund Patroklos zu opfern den Göttern; der aber warf ins Feuer das Räucherwerk.* Es ist als ob von den göttlichen Gaben, die man geniesst, zur Anerkennung, dass es solche seien, zuvor ein Tribut an die Götter, diesen zur Speise entrichtet werden müsse; vgl. *ι* 231, wo Odysseus von sich und seinen Gefährten erzählt: *da (in der Höhle Polyphems) schürten wir an ein Feuer — opferten aber auch selbst,. wir nahmen vom Käse und assen.* Sogar des Odysseus Gefährten essen von den frevelhaft geschlachteten Sonnenrindern nicht eher, als bis sie

die mangelnde Opfergerste mit Baumblättern, den Wein mit Wasser ersetzend, den Göttern davon ein förmliches Opfer gebracht haben, *μ* 356 ff. Hauptsächlich in den Opfern wird den Göttern diejenige Ehre zu teil (*θεῶν γέρας*), welche vom Dichter so häufig zur Bezeichnung der höchsten denkbaren Ehre gebraucht wird. Man erinnere sich an das *θεὸν ὣς τιμᾶν*, *ἶσα θεοῖσι τίειν*, an das *θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ*, dergleichen Stellen auszuschreiben nicht nötig ist.

9. Weil aber das Opfer, wie wir gesehen haben, noch als höchste und ausreichende Bewährung der Frömmigkeit gilt, wird ersichtlich, wie wenig ein Bewusstsein von der Wahrheit vorhanden ist, dass das reinste Opfer, das des eigenen Willens, dass Gehorsam besser denn Opfer sei. Als Kennzeichen der Gottesfurcht wird eine dem göttlichen Willen gegenüber zu vollbringende Verleugnung des eigenen nirgends angeführt, und Beispiele solches Gehorsams liefert nur ein paar Mal Achilleus, in der bekannten Stelle aus dem Zwiste der Fürsten *Α* 216, wo er Athene, die ihn mahnt, sein Schwert in der Scheide zu lassen, entgegnet: *ja dein Wort, o Göttin, muss man wohl ehren und wenn auch Unmut immerhin kocht in der Brust, denn so ist es besser. Wer da gerne gehorcht den Göttern, dem schenken auch sie wohl gerne Gehör,* ferner indem er sich auf Zeus' Gebot gegen Thetis bereit erklärt, Hektor's Leiche zurückzugeben *Ω* 139 *seis drum: wer da Lösegeld bringt, der führe hinwieder auch den Toten davon, wenn denn in ernstlichem Sinne selbst der Olympier so es befiehlt.* Aber aus den Schlussworten der ersten Stelle geht hervor, dass diese Selbstverleugnung noch einen starken Beisatz von Rücksicht auf eigenes Interesse hat[139]). 147

10. Ist nun gleich das religiöse Bewusstsein noch nicht zur Tiefe der den Willen bemeisternden Selbstverleugnung ausgebildet, so bringt es doch wenigstens nicht umgekehrt die Ehre der Gottheit der Verherrlichung menschlicher Kraft und virtus zum Opfer. Die homerischen Helden ehren die Gottheit durch Zuversicht und Vertrauen und froh der eigenen Mannhaftigkeit bauen sie doch den Erfolg ihres Thuns mit Frömmigkeit auf den Beistand der Himmlischen[140]). Wir heben von dieser die Bedürftigkeit menschlichen Wesens 148

und die Machtfülle der Gottheit anerkennenden Gesinnung nur einige der auffälligsten Beispiele hervor. Während Hektor, den überhaupt ein festes Gottvertrauen besonders auf Zeus charakterisiert, seine Siegeshoffnungen Θ 526 ff. in die Worte kleidet: *hoffend bet' ich zu Zeus und den anderen Göttern, dass mir gelinge von hier zu vertreiben die Hunde als Beute der Keren*, beschliesst *I* 49 der selbst in grosser Bedrängnis mutige Diomedes seine zum Kämpfen und Bleiben anfeuernde Rede mit der Äusserung: Fliehe, wer da will; *doch wir, Sthenelos und auch ich, werden kämpfen bis wir das Ende Ilions treffen; denn mit Gottes Willen sind wir gekommen.* Knüpft doch selbst der gewaltige Achilleus im ersten Kampfe mit Hektor seine Zuversicht den ihm jetzt von Apollon entrissenen Helden doch noch zu erlegen an die Bedingung, dass auch ihm ein Gott beistehe; *traun, mit dir werd' ich fertig bei einer spätern Begegnung, wenn wohl einer auch mir der Unsterblichen stehet zur Seite.* Vgl. *Λ* 366. *N* 154. Bekannt ist die Stelle *π* 260, in welcher Odysseus dem nach Helfern zu dem gefährlichen Werke fragenden Telemach keinen Sterblichen, dafür aber Zeus und Athene nennt; bezeichnend ferner Telemach's eigenes Wort zu dem Vorsicht anratenden Eumaios: *nun das alles wird mir und den Göttern liegen am Herzen* ϱ 601. Den Glauben, dass mit Hülfe der Götter selbst das Schwerste gelinge, sprechen Stellen aus wie *P* 561. *Υ* 100. Ja sogar die gottlosen Freier können sich so wenig als die Kyklopen (vgl. §. 140) vom Glauben an die Notwendigkeit göttlichen Beistands als der Bedingung alles Gelingens losmachen, da sie dem Schweinhirten nur Strafe zu drohen wagen: *ist nur Apollon uns gnädig und die andern unsterblichen Götter* φ 364, vgl. χ 252 *auf nun, und schiesset ihr sechs zuerst, ob Zeus es gewähre, dass wir Odysseus treffen und Siegsruhm ernten.* — Dass aber diese Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern Pflicht ist, geht daraus hervor, dass Misstraun in den Erfolg bei zugesagter göttlicher Hülfe eben so gerügt wird, als die Vermessenheit, ohne den Willen der Götter etwas vollbringen zu wollen, gestraft. Für ersteres vgl. υ 38—51; gar zu gross erscheint dem Odysseus im Gespräche mit Athene das Wagnis des Freiermords, und, wenn er gelänge, gar zu unsicher die

Möglichkeit, der von ihren Familien her drohenden Rache zu entgehn. Da spricht Athene, man traue doch schon einem Freunde, *der ja sterblich ist und nicht so kundig in Plänen, aber ich bin eine Göttin, die allerwärts deiner sich annimmt in allerlei Not und ich sag' dir offen heraus: wenn hundert Rotten von sterblichen Menschen uns umringten, erpicht im Kampf uns zu töten, du solltest doch ihnen rauben die Herde von Rindern aus finsteren Höhlen.* Ein Beispiel der Vermessenheit aber giebt Aias des Oileus Sohn, von dem es heisst δ 502 *und er wär' noch entronnen der Ker, trotz Hass der Athene, hätt' er nicht freventlich sich zu eigener Bethörung vermessen, dass er den Göttern zum Trotz entronnen dem Abgrund des Meeres.* Diese seine frevelhafte Rede zog ihm den todbringenden Zorn Poseidons zu.

11. Diese Ueberzeugung von der Abhängigkeit mensch- 149
licher Dinge von der Gottheit sowie das Vertrauen auf deren Macht und Helfewilligkeit erzeugt das Gebet, einen Akt der Anerkennung eigener Bedürftigkeit, eine Mitteilung gleichsam des eigenen Ratschlusses an die Götter, um deren Genehmigung zu erholen, welche die Gottheit verlangt, deren Unterlassung sie straft. Charakteristisch spricht dies der den Achäern zürnende Poseidon *H* 446 f. aus, die ohne Gebet und Opfer ihr Lager mit Mauer und Graben geschirmt: *Zeus, Vater, giebt's wohl noch einen der Sterblichen auf weiter Erdflur, der den Unsterblichen mag seinen Sinn und Plan offenbaren?* Drum sagt auch Antilochos Ψ 546 *ja hätt' er nur gefleht zu den Göttern (Eumelos), er wäre jetzt nicht der letzte im Rennen.* Teukros schiesst mit Macht (ἐπικρατέως) nach dem am Seile flatternden Vogel, aber er versäumt es, betend dem Apoll eine Hekatombe zu geloben; da gelingt ihm sein Schuss nicht ganz; *denn das missgönnt' ihm Apollon* Ψ 863; vgl. *Λ* 364. ω 546 ff. ν 51. Aias heisst vor seinem Zweikampfe mit Hektor die Achäer beten; zuerst meint er, sie sollten es leise thun (denn auch leises Gebet wird erhört ε 444. 451), aber damit es nicht als Furcht ausgelegt werde, wenn die Troer merkten, dass die Achäer für seinen Sieg beteten, als wenn er sich nicht genug traue, corrigiert er sich sogleich: oder auch offen, da wir ja vor niemand uns fürchten; beten aber sollen sie jedenfalls. Priamos, dem Hekabe, bevor er

sich zu Achilleus wage, Gebet um ein *τέρας* angeraten, geht sogleich auf den Vorschlag der Gattin ein: *ist es ja gut, zu Zeus die Hand zu erheben, ob er erbarmend Ω* 301. Die Gattinnen und Töchter, welche den *Z* 237 aus der Schlacht in die Stadt zur Veranstaltung jenes *πέπλος*-opfers zurückkehrenden Hektor nach Gatten und Brüdern fragen, verweist der Held zum Gebete (*ὁ δ' ἔπειτα θεοῖς εὔχεσθαι ἀνώγει*). Und so giebt es noch ferner der Beispiele viel bei dem Dichter, dass zunächst die Not, das Bedürfnis es ist, was den Menschen beten lehrt (*Z* 115. *O* 367. *P* 46. 498. *δ* 433. *ι* 294. 412) wie denn das Gebet in einzelnen Fällen seine letzte und einzige Zuflucht ist (Telemach's *prasset, doch ich ruf' zu Hilf' die ewigen Götter α* 378. *β* 143. 219 f. *A* 35). Vgl. die schon oben angeführte Stelle *γ* 48: — *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.* — Darum ist aber auch der eigentliche Kern des Gebetes allemal eine Bitte[142]). Bemerkenswert scheint auch, dass Homer kein eigenes Substantiv zu *εὔχομαι*[143]) als Gebet im weiteren Sinne hat; denn selbst *εὐχαί* in *κ* 526 ist ein Gelübde, vgl. v. 521 ff., wie sonst *εὐχωλή*, welches selbst auch nicht Gebet heisst; *ὕμνος*, nur *θ* 429 erwähnt, hat noch keine religiöse Bedeutung; doch vgl. den Gebetshymnus der Penelope *υ* 79 ff. *Λιταί* dagegen ist speziell das Bittgebet, vgl. auch *λ* 34; das häufige *λίσσομαι* aber wird für das Anflehen der Gottheit nur in der Allegorie *I* 501 (vgl. 511) und *λιτανεύω* in diesem Sinn nur *Ψ* 196 gebraucht. Von einem Lob- und Dankgebet finden sich nur schwache Spuren, von ersterem in *A* 472, wo nach dargebrachtem Versöhnopfer Apoll in einem Hymnus gefeiert wird: *sie aber versöhnten den Gott durch Spiel den ganzen Tag, einen schönen Päan anstimmend, die Männer der Achäer, den Schirmer feiernd im Spiele*; von letzterem in *H* 298, wo Hektor den Zweikampf mit Aias abgebrochen wünscht, damit für jetzt dieser die Achäer, er selbst aber die Troer und Troerinnen erfreue, *die mit Dankgebet für mich zum heiligen Festplatz wallen werden*, in dem Päeon *X* 391 und in Odysseus, des heimgekehrten, Gebet zu den Nymphen *ν* 356 ff., wo er diese mit Gelübden begrüsst und mit Gaben zu erfreuen verspricht. Einigermassen ähnlich *K* 462 ff. — Gegenstand aber der Bitte wird aus gleichem Grunde

meistens ein bestimmtes Einzelnes, eine Gnade, ein Beistand im konkreten Falle, selten ein allgemeines Gut, ein sittliches *χάρισμα* sein (anders später: Nachh. Th. p. 213). Denn nur Hektor erbittet *Z* 476 ff. für seinen unmündigen Sohn Heldenkraft und Heldenherrlichkeit im Allgemeinen. Diese Erscheinung ist um so auffallender, als ja, wie wir gesehen haben, alle Fähigkeit, Kraft und Tüchtigkeit eine Gabe der Götter ist, folglich erbeten werden zu können scheint. Es ist als ob der Geist des Gebets wie nur angeregt durch das Bedürfnis des Augenblicks so auch mit der Gunst und Gnade des Augenblicks schon zufrieden wäre, und so zu sagen seine Kraft gerade in einer Beziehung ignorierte, in welcher sie von der grössten Wichtigkeit werden könnte. So wird denn nur gebetet um Rache *Α* 39. *υ* 112—119; um Hülfe zum Streit *Β* 412, um Garantie der *ὅρκια* *Γ* 276, um gerechte Vergeltung *Γ* 298. 351; um Sieg *Ε* 115 vgl. *Η* 202, um Erfolg der Gesandtschaft *Ι* 171. 183, um Rettung und Sieg *Κ* 278. *Π* 233, um Rettung *Ο* 372, um schnelle Heilung *Π* 514, um Geleit und ein *τέρας* *Ω* 308, um Hülfe gegen die Ränke der Feinde *β* 262, um Rettung des Sohnes *δ* 762, um Rettung aus dem Meer *ε* 445, um Empfehlung des *ἱκέτης* bei dem fremden Volk *ζ* 324, um Hülfe zur Vollendung des Versprochenen *η* 331, um Tod *υ* 61 etc. Die Stelle *θ* 430 *und ich (Alkinoos) will ihm (Odysseus) meinen herrlichen Becher hier geben, den goldnen, dass er meiner gedenkend von Tage zu Tag dort in seiner Halle dem Zeus und den anderen Göttern die Spende bringe* ist doch wohl nicht als Fürbitte für den Geber aufzufassen. Dagegen tritt einigemale das Gebet auf als priesterliche Fürbitte, am eigentlichsten in *Z* 305, wo die Priesterin Theano im Namen der versammelten Troerinnen um den Schirm Athene's gegen Diomedes fleht, dann auch in dem Gebet des wiederversöhnten Chryses für die von Apoll gestraften Achäer *Α* 451. Die Opfernden beten jedoch mit (*Α* 458) oder wenigstens vor der eigentlichen Fürbitte auch; *Z* 301 *die aber alle hoben mit Jauchzen* [144]) *die Hände empor zu Athene.*

12. Wenn nun gleich das Gebet im Allgemeinen ein Er- 150
zeugnis des Vertrauens auf die Macht und Gnade der Gottheit ist, so liegt doch dem natürlichen Menschen nichts näher

als im einzelnen Falle vor der Gottheit mit einem bestimmten Anspruch auf die Gnade zu erscheinen und ihr gegenüber ein ius quaesitum auf Erhörung geltend zu machen. Daher die nicht seltene Erscheinung, dass der homerische Mensch auf irgend eine Weise der Gottheit die Erhörung seiner Bitte als eine Art von Pflicht nahe zu legen sucht[145]). Natürlich wird am öftesten dasjenige geltend gemacht, worin der Mensch auch seine Frömmigkeit am meisten zu bethätigen glaubt, das Verdienst der Opfer, das von Agamemnon dem Zeus recht eigentlich vorgerückt wird *Θ* 236: *Zeus Vater, hast du je schon einen der übermutigen Fürsten so in Verblendung gestürzt und herrlichen Sieg ihm entrissen? Bin ich doch wahrlich noch nie an deinem herrlichen Altar auf vielrudrigem Schiff vorbeigesegelt, auf allen hab ich reichlich vielmehr Rindsschenkel und Fett dir geopfert,* worauf dann erst die Bitte folgt. Vgl. *Α* 37. *Ο* 372. *δ* 762. *ρ* 240. Nur das umgekehrte Verhältnis ist es, wenn das Gebet zugleich ein Gelöbnis von Opfern enthält; wie *Ζ* 305. *Κ* 292. Anspruch auf Erhörung gewährt aber auch das specielle, ganz menschlich gedachte Verhältnis der *ἱκετεία,* in welches Odysseus zu dem Gott jenes Flusses in Scheria tritt *ε* 150, dem Kyklopen im Gebete zu Poseidon seine Sohnschaft *ι* 528; ferner, indem die Gottheit gleichsam an Consequenz gemahnt wird, früherer Beistand, *υ* 98 ff. *Κ* 278 dem Bittenden selbst, *Ε* 115. *Κ* 285 dem Vater desselben geleistet, endlich frühere Erhörung sowohl als Nicht-erhörung; vgl. *Α* 453. *Π* 236 mit *ζ* 324. Es versteht sich, dass von diesen Rechtsansprüchen die Bedingungen eines der Gottheit wohlgefälligen, erhörlichen Gebetes zu unterscheiden sind, als dergleichen der Dichter *Α* 218 willigen Gehorsam (*ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ*), *ξ* 406 reine, nicht mit Verbrechen befleckte Hände namhaft macht. Nachdem Odysseus dem Eumaios freigestellt hat ihn den *ξεῖνος* zu töten, wenn er ihm die Heimkehr seines Herrn nur lüge, weist letzterer dieses Ansinnen mit Abscheu von sich: „das würde mir wohl guten Namen unter den Menschen bringen, und getrosten Mutes *könnt' ich dann wohl zu Zeus dem Kroniden fleh'n.*

151 13. Diesen Bestandteilen des Gebetes gemäss hat sich so zu sagen ein liturgisch feststehender Typus desselben

gebildet, der bei der feierlichen wie minder feierlichen Anrufung, ja selbst noch in der kürzesten Bitte des Augenblicks erkennbar ist. Das erste ist die Anrede an die Gottheit, welche bei feierlichen Gelegenheiten, wie z. B. *Π* 233, eine ausgeführtere Form bekommt; dabei kommt es sehr drauf an [146]), dass die Gottheit mit den ihr gebührenden oder lieben Namen angeredet werde; vgl. *Α* 39. *Β* 412. *Γ* 276. *Π* 233. *δ* 445; selbst Polyphemos im Gebet an seinen Vater ruft ihn an, wie die anderen Menschen: *γαιήοχε κυανοχαῖτα*, *ι* 528. Dann folgt die Begründung des Rechtsanspruchs, gewöhnlich eingeführt mit *εἰ δή*, so wahr als, — *εἴ ποτε*, so gewiss einmal, — sodann die eigentliche Bitte; oder, wo jene nicht vorhanden ist, sogleich diese letztere. Als Formular des vollständigeren Gebetes diene *E* 116—120:

Höre mich, Tochter des aigisschwingenden Zeus, Atrytone,
Wenn du einmal meinem Vater und mir zur Seite mit Huld warst
In der brennenden Schlacht, so hilf mir auch diesmal, Athene,
Lass mich den Mann doch erlegen und in des Speeres Bereich sehn,
Der mich getroffen zuvor und rühmt sich noch, dass ich nicht lang mehr
Schauen solle der Sonne glänzenden Schein.

Vgl. *Α* 39. 451. *Κ* 278. 284. *Ο* 372. *Π* 233. *δ* 762. *ε* 445. *ζ* 324. *ι* 528. — Die Gebete, in denen der Erhörungsansprüche nicht Erwähnung geschieht, wie *Β* 412. *Γ* 276. 298. *Ζ* 476. *Η* 200. *Ψ* 700. *Ω* 308. *ρ* 354 bleiben folgendem Typus ähnlich *Ψ* 770 *höre mich, Göttin, und komme mit raschen Füssen zu Hilf' mir.* Alle Abweichungen von diesen Formularen beschränken sich darauf, dass die Absicht der Bitte oder die Folgen der Erhörung, z. B. die Darbringung von Dankopfern, beigefügt wird, z. B. *Γ* 351. *Ζ* 305. *Κ* 292. *η* 331. *ρ* 240. Auch kommt es vor, dass eine Rede in ein Gebet übergeht, z. B. *Ρ* 645. *Θ* 228 ff., auch dass ein Wunsch nach göttlichem Beistande, gegen einen Menschen ausgesprochen, von der alles hörenden Gottheit als ein Gebet betrachtet wird und Erhörung findet, *Ρ* 560 ff. Einmal geht das Gebet in die Weise des Hymnus über, indem *υ* 61

Penelope die von ihr anfangs nur vergleichungsweise berührte Geschichte der Töchter des Pandareos vollständig einflicht.

Was endlich die Wahl der Gottheit betrifft, an die sich der Mensch im einzelnen Falle betend wendet, so hängt diese natürlich meist von der Natur des letzteren ab; vgl. auch Lehrs Pop. Aufs. S. 138. — Zufällige Nähe am Heiligtum (ζ 324. ν 356) oder Element (*I* 183. ε 450) eines Gottes weist selbst auf diesen hin, wie zufällige Beute auf Ἀθηνᾶ ληῖτις (*K* 445). — Wo das Erbetene der Sphäre eines bestimmten Gottes angehört, erfleht man es natürlich von diesem. Zu Zeus (πανομφαῖος) betet man um eine φήμη υ 100, oder nach einem Blitz (ib. 112) oder um Licht (zum Aethergott *P* 645), an ihn (den ἱκέσιος) wendet sich Odysseus in der Kyklopenhöhle (ι 294), an ihn (den ξείνιος) Menelaos und Alkinoos (*Γ* 351. ν 51 f.); ihn (den ταμίας πολέμοιο) fleht man um Sieg (*B* 412. *H* 194. 200 ff.) und (als ὅρκιος) um Wahrung des Vertrags (*Γ* 298; vgl. Zeus, Helios und Gaia *Γ* 275 ff.) an ihn (als πατήρ — als Götterkönig) um Gelingen eines Vorhabens *I* 172. η 331. ϱ 355. — Von (der Todesgöttin) Artemis erfleht sich Penelope den Tod (υ 61), von Apollon (κλυτότοξος) Meriones den Sieg im Bogenschuss (*Ψ* 872). — In der Fremde wendet man sich wohl auch an den Gott der Heimat (*Π* 233; doch vgl. 237—514) oder zur Sühnung an den feindlichen (*Z* 269). — In den verschiedensten Lagen aber, wie natürlich, an den Familien- oder persönlichen Schutzgott δ 762. ω 518. *E* 115. *K* 278 f. 284. *Ψ* 770 und so der Priester (*A* 39. 451. *Z* 305) an seine Gottheit, wie der Hirte an die Nymphen (ϱ 240; vgl. oben §. 69 a. E.). Um so mehr der Sohn an seine göttlichen Eltern (*A* 351 u. o., ι 412. 529). — Um Errettung aus Not und Lebensgefahr betet man zu Zeus (*O* 375. *Θ* 243) oder — vgl. §. 91 — zu den θεοῖς *Z* 115. 240. *O* 368. δ 433. μ 333; zu beiden Hektor für seinen Sohn *Z* 476. Ueber die Formel αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον vgl. oben §. 81. — Doch würde es zu weit führen, wollten wir alle Stellen hersetzen oder bei jeder die Motive der Wahl erschliessen (z. B. warum Menelaos gerade von Athene sich Stärke erfleht *P* 561).

14. Wie die feste Form des Gebetes den mehr oder minder notwendigen Stücken desselben, so entspricht das äusserlich Rituelle vornemlich jener inneren Bedingung des erhörlichen Gebets, die wir in sittlicher Reinheit gefunden haben. Vgl. das ἔρδειν ἱερὰ ἁγνῶς (pura mente) **καὶ καθαρῶς** (puro corpore) bei Hes. Ἔργ. 337. Reine Hände muss bei dem feierlichen Gebete der Betende haben: Hes. **Ε**. 724; daher die Waschungen vor jedem Gebet; vgl. **Ζ** 266 Hektor: dem Zeus mit unreinen Händen des roten Weines zu spenden scheu' ich mich: denn es geht gar nicht an zum dunkelwolkigen Zeus zu beten mit Blut und Schmutze besudelt. Vgl. **Ω** 302 ff. **Ι** 171. **Π** 230. **β** 261. **μ** 336. **ϱ** 48 Telemach zu seiner Mutter: *wasche dich nun und, reine Kleider am Leibe, gelobe den Göttern zumal vollkommene Hekatomben.* Bekränzung des Opfernden oder Betenden aber wird bei Homer nicht erwähnt, wie schon die Alten bemerkten. Vgl. Sengebusch diss. I p. 152. Zu dem Waschen kommt noch das **εὐφημεῖν** **Ι** 171. Das gewöhnliche Emporheben der Hände [147]), welches vorkommt selbst wenn zu Poseidon und zu den Nymphen gebetet wird (**ι** 526 f. **ν** 355), steigert sich im Augenblick der höchsten Not bis zum Emporziehen und Ausraufen der Haare; **Κ** 15: *viele Haare samt den Wurzeln riss er sich aus dem Haupte dem oben waltenden Zeus,* mit welcher (wie das *Διΐ* beweist) zum Gebete zu rechnenden Geberde zusammenzuhalten ist, was **Χ** 77 der seinen Sohn anflehende Priamos thut: *sprach es der Alte und raufte die grauen Haare mit Händen alsbald sich heraus aus dem Haupte, doch lenkte er nicht dem Hektor den Sinn um,* wobei man gleichfalls nicht blos an das Haarzerraufen des Schmerzes denken darf. Achilleus freilich streckt, indem er zu seiner im Meere wohnenden Mutter betet, die Hände gegen das Meer aus **Α** 351, und Althaia, die zu den unterirdischen Gottheiten ruft, schlägt mit den Händen auf die Erde; vgl. oben §. 63, Hermann G. A. §. 21, 12. — Von einem Knieen vor der nicht perönlich gegenwärtigen Gottheit findet sich keine Spur. Im Gegenteil beten die Phaiaken zu Poseidon **ἑσταότες περὶ βωμόν** **ν** 187. Etwas Anderes ist, dass das bei gegenwärtigen Personen eigentlich gemeinte **γουνοῦσθαι, γούνων λαβεῖν** (vgl. **Α** 500) uneigent-

lich für jedes Anrufen der Götter stehn kann; δ 433. κ 521. λ 29. ε 449 (Siebelis l. c. p. 19). — „Es herrschte unstreitig der Glaube, dass eben nur oder am ersten in der Einsamkeit der beste Fall der Erhörung, die persönliche Erscheinung eines Gottes, zu hoffen stehe", bemerkt Nitzsch zu μ 333, mit Berufung auf δ 367. κ 277 nebst **Ω** 463 f.

153 15. Hat nun aber der Mensch auch seinerseits die Bedingungen eines gottgefälligen Gebetes erfüllt, so hat er gleichwohl für die Erhörung desselben nicht die mindeste Gewähr. Es hat sich die Gottheit nicht an allgemeine, jedem Menschen erreichbare Bedingnisse gebunden, sondern alles ihrer subjektiven, ganz menschlich gedachten Neigung oder Abneigung vorbehalten; denn nach dem allgemeinen Glauben wird jedes Gebet von der Gottheit beachtet und hat zu Segen oder zu Schaden eine Folge, welche dann in der Regel vom Dichter bemerkt wird (Nitzsch III p. 405). Daher kommen neben vielen vollständigen und augenblicklichen Gebetserhörungen, wie wir dergleichen lesen **Π** 527. **P** 567. 648. **Ω** 314. β 267. δ 767. ε 451. ν 103, auch solche Fälle vor, in welchen das Gebet nur teilweise, wie **Π** 250 *dem gönnte das eine der Vater, das andre missgönnte er ihm*, oder vorläufig nur durch ein glückverkündendes σῆμα, wie **Θ** 245. **O** 377, oder erst in späterer Zeit (**B** 419. **Γ** 302: οὐδ' ἄρα πώ σφιν ἐπεκραίαινε Κρονίων), oder auch gar nicht erhört wird. So heisst es **Z** 311 nach Theano's priesterlichem Gebete: ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη, die beharrliche Feindin der Troer; vgl. **M** 173 und μ 334 ff., wo Odysseus die Götter um endliche Möglichkeit der Abfahrt von der Sonneninsel fleht, giessen sie Schlaf auf seine Augenlieder, so dass die Gefährten indessen ihr unseliges Werk vollbringen können.

154 16. Diese Vorstellung von einer subjektiv willkürlichen Stellung der Götter zur Menschheit lässt Gebet und Zuversicht auch nicht zu ihrer Blüte kommen in der Ergebung. Das Zutrauen zur Helfewilligkeit der Götter erhebt und verklärt sich nicht zur Vorstellung göttlicher Liebe; denn die Gottheit liebt bei dem Dichter den Menschen nicht, sondern hat unter ihnen nur einzelne, ganz willkürlich ohne Rücksicht auf den sittlichen Habitus gewählte Lieblinge: selbst für Iris ist Helene νύμφα φίλη **Γ** 130, und auch die

Phaiaken (*μάλα γὰρ φίλοι ἀθανάτοισιν* ζ 203) sind nichts anderes. Nirgends findet sich bei Homer eine Spur von Juvenal's carior est illis homo quam sibi. Nun ist freilich, wo Vertrauen, wo Gebet ist, auch Anlage und Hinneigung zur Ergebung in den göttlichen Willen vorhanden. Diese giebt sich kund in dem mehrmaligen *ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται*, in dem gleichfalls nicht sehr seltenen *ἐπίτρεψον γὲ θεοῖσι* (stelle die Sache den Göttern anheim), ferner in Aeusserungen, wie ϑ 570 die des Alkinoos ist: *das mag ein Gott wohl vollenden oder es bleibt unerfüllt, wie ihm es genehm ist im Herzen*, oder σ 141: *drum sei niemals ein Mann ein Frevler, sondern stille geniess' er die Gaben der Götter, die sie ihm spenden;* vgl. N. Th. p. 225 extr. vielleicht am schönsten in ζ 190, wo Nausikaa den wunderbaren Schiffbrüchigen tröstet: *Zeus der Olympier leihet ja selbst den Segen dem Menschen, guten wie bösen, und jedem wie er will; gab er nun dies dir, nun so musst du es immerhin tragen.* Ganz ähnlich Soph. Philokt. 1316 die Menschen aber müssen die von Götterhand gesandten Leiden ohne Widerred' ertragen. Aber im Grunde hat was sich von Ergebung findet seine Wurzel nur in der Vorstellung von der Macht der Götter; vgl. χ 287: *o Polytherseides, schmähsüchtiger, sprich du doch nimmer deinem Unverstand folgend ein grosses Wort, stelle den Göttern deine Reden anheim; denn traun weit sind sie ja höher.* Unterwürfigkeit aber unter die zwingende Macht schliesst das innere, wenngleich ohnmächtige Widerstreben nicht aus, so dass der Mensch Ergebung nur übt *ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ*, was sich theoretisch ausgesprochen findet σ 134: *aber wenn denn auch Unheil die seligen Götter verleihen, nun so trägt er unwillig auch das mit duldendem Sinne.* Hymn. Dem. 147: *Mütterchen, göttliche Fügung ertragen nur seufzend wir Menschen, aber mit Zwang, denn sie sind weit höher ja* v. 217 sogar mit der Variante: *denn das Joch liegt drückend im Nacken.* Vgl. obige Stelle aus Soph. und Pind. Pyth 2,95.

17. Diese willig unwillige Ergebung ist aber kein in **155**
sich abgeschlossener, tendenzloser Standpunkt. Denn Ergebung an die Macht, gegen welche nichts auszurichten ist, ohne das Wissen, dass diese Macht zugleich Liebe sei, wird zur Resignation, und den Charakter dieser wesentlich

passiven Ergebung tragen Aeusserungen wie: *nun so ist's wohl einmal dem übergewaltigen Zeus lieb* **B** 116. **I** 23. **Ξ** 69. **N** 225, so *hat Zeus es gewollt und die anderen Götter* **Ξ** 120 coll. **Σ** 115, *er hat es wohl so gewollt* ϱ 424. **K** 70; *nun so wollen wir selber auch ringen, denn so hat Zeus uns bei der Geburt gleich Unheilsschwere gespendet*; und vorzüglich **T** 274, wo die Versöhnung Achilleus' mit Agamemnon endlich auch der Ceremonie nach beendet ist, und alles Unheil, was aus der Entzweiung hervorgegangen, als etwas Vergangenes und Abgeschlossenes dahinten liegt. Da kommt dem Achilleus, indem er noch einen letzten Blick auf die Vergangenheit wirft, all' das Elend und Leid nur als Folge einer Bethörung vor, die Zeus über ihn und Agamemnon verhängt; sonst würde ihn Agamemnon weder so sehr erbittert, noch ihm die Briseis entrissen haben; aber sagt er, und das ist das Letzte, wobei er in seiner Reflexion ankommt, Zeus wollte eben, dass viele Achäer sterben sollten (*ἀλλά ποθι Ζεὺς ἤθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι*). Charakteristisch ist allen diesen Stellen die Partikel *πού* oder *ποθί*, mit welcher, als dem Ausdruck der an Gewissheit gränzenden Vermutung, der Mensch sich aller weiteren Gedanken und Erwägungen überhebt.

156 18. Gewinnt aber der liebelosen Macht gegenüber im gezwungen resignierenden Menschen der Unwille die Oberhand, so äussert sich das innere Widerstreben im Schelten der Gottheit, und, was bedeutsam ist immer des Zeus; dieser wird auch hierin als der wahre und alleinige Schicksalspender (später *Μοιραγέτης*) erkannt und anerkannt; Helene's Zornrede gegen Aphrodite **Γ** 399 ff., die der betrogenen gegenübersteht, gehört so wenig als **X** 15 ff. hieher, sondern hat ganz das Gepräge eines menschlichen Zanks. Zu dem Kroniden spricht Agamemnon, als es den Anschein bekommt, die ihm gewordene Siegesverheissung sei trügerisch gewesen, **I** 17 im Ernste, **B** 112 um das Volk zu versuchen, folgendermassen: *Zeus der Kronide hat mich mit schwerer Verblendung geschlagen; hat doch der Arge mir erst zuvor noch versprochen mit Jawort, erst die Bezwingung von Ilions Feste und glückliche Heimfahrt, jetzt aber sann er auf schlimmen Betrug und heisst mich nach Argos ruhmlos*

ziehen, nachdem ich so viele Mannen verloren, woran sich dann unmittelbar jene oben berührte Aeusserung der Resignation schliesst. Als die Achäer bei dem Lagersturm nicht sogleich weichen, ruft Asios *M* 164: *Zeus, Vater, traun, nun bist denn auch du zum Lügner geworden ganz und gar.* Menelaos' Zorn, dem im Zweikampfe mit Paris das Schwert zerbricht, hat sogleich die Worte bereit: *Zeus, Vater, keiner der Götter sonst ist so verderblich wie du bist* *Γ* 365; ja dieser Ausdruck des Zorns über momentanes Unglück kommt sogar innerhalb einer Reflexion über das Geschick der Menschen überhaupt vor, nämlich *υ* 201: *Zeus, Vater, keiner der Götter sonst ist so verderblich wie du bist. Denn dich rührt es gar nicht, wenn Männer die du gezeugt hast tief geraten ins Elend und schmerzliches Unglück.* Selbst gegen den Verstand und die Weisheit der Götter wird Misstrauen ausgesprochen *N* 631: *Zeus, Vater, dir rühmt man nach, du seiest klüger als andere Menschen und Götter zumal und doch ist alles dies dein Werk: wie du nur gar den Frevlern von Troia bist hold und gefällig.* Und das *σχέτλιος*, wie Zeus häufig, *γ* 161 sogar in ruhiger Erzählung, genannt wird, erregt, obwohl ein mehrdeutiges Wort, dennoch stets die Vorstellung eines Tadels und Vorwurfs. Dergleichen Aeusserungen aber werden nirgends vom Dichter als sündlich bezeichnet.

19. Nun ist aber, wie wir gesehen haben, Zeus' Rat- **157**
schluss unabänderlich und heisst als solcher die Moira. Da nun der Gottheit, auch der höchsten (wenn sie auch Lieblinge etwa kennt, die sie selbst auch nicht zu retten vermag, vgl. Sarpedon) die Liebe fehlt, so ist ihm gegenüber von Seiten des Menschen nichts anders mehr denkbar als starre, dumpfe Resignation. So sagt denn Hekabe, um den greisen Gemahl vom Gang ins Lager abzuhalten, *Ω* 208 ff.: setze nicht auch dein Leben jenem furchtbaren Mann gegenüber aufs Spiel; wir wollen den Sohn lieber im Gemach beweinen; *ihm hat wohl die gewaltige Moira bei seiner Geburt schon also den Faden gesponnen, als ich ihn gebar, dass er werde schnellen Hunden zum Frass gar fern von den Eltern bei jenem Mann der Gewalt*, Worte, aus welchen man ein „Hin ist hin, verloren ist verloren“ herausfühlt. Mit schwächerem Ausdruck sagt Priamos in der Antwort v. 224: *sollt' es mein Tod sein*

dort bei den Schiffen geharnischter Griechen: doch will ich hin; denn ihm ist diese Resignation nicht das Letzte, bei dem er stehn bleibt, sondern lediglich Mittel zu dem Zweck, wenigstens seines Sohnes Leiche noch einmal zu sehn. Aber für uns besonders ergreifend tritt die menschliche Trostlosigkeit der *Μοῖρα* gegenüber in Hektor's Abschied von Andromache hervor. Der Eltern, der Brüder verlustig findet sie diese wieder im Gemahl; aber ist dieser ihr geraubt, dann hat sie keinen Trost auf Erden mehr. Von Trost ist aber auch in Hektor's Erwiederung keine Rede; im Gegenteil er spricht unverholen die düstersten Ahnungen aus. Erst im Fortgehn, nachdem er zuvor nicht etwa um erbarmungsvolle Abwehr des Verderbens, sondern nur, der bösen Ahnungen momentan vergessend, für seinen Sohn um einstige Heldenherrlichkeit gebetet hat, verweist er die weinende Gattin auf die *Μοῖρα,* wider welche Niemand ihn in den Hades senden, der er aber so wenig als irgend ein Sterblicher entgehn werde.

Mit dieser Vorstellung, welche bereits alles religiösen Gehaltes entbehrt, weil sie keine Beziehung des Menschen zur Gottheit mehr übrig lässt, hat sich alle Frömmigkeit, in soweit sie sich in subjektiver, innerhalb des Individuums beschlossener Gesinnung gegen die Gottheit erweist, vollkommen aufgelöst. Nicht als ob die Forderungen, von dem *νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ* an den Menschen gestellt, einzeln genommen nicht in wirklicher Pietät ihre Quelle hätten; aber alle diese einzelnen Gestaltungen der Pietät vermögen sich nicht zur Gediegenheit eines festen, kindlichen Glaubens zu vereinigen, welcher die Gottheit am meisten ehrt. Dies rührt, wie wir schon angedeutet haben, daher, dass das menschliche Bewusstsein in der Entwicklung seines Pflichtverhältnisses zur Gottheit lediglich beherrscht wird durch die Vorstellung von der *Macht* derselben. Die Gottheit ist allgemeiner Liebe zur Menscheit nicht fähig; der Mensch also, der sich die Gottheit ohne Liebe denkt, bringt es auch seinerseits zu den Gesinnungen nicht, welche die Liebe zur Voraussetzung haben. Selbst dem Ausdrucke nach ist stets nur von Furcht und

Scheu vor den Göttern, nie von einer Liebe zu ihnen die Rede, man müsste denn auf des alten Laertes Wort ω 514 Gewicht legen wollen: *τίς νύ μοι ἡμέρα ἥδε, θεοὶ φίλοι;*

20. Es wird aber die subjektive Pietät des Menschen auch noch auf anderem Wege zu nichte. Denn es steht ja der homerische Mensch nicht blos in Verhältnis mit einer einzigen Gottheit, sondern mit einer Vielheit von Götterindividuen, deren einem er sich dergestalt hinzugeben vermag, dass er im Vertrauen auf dasselbe der übrigen gleichberechtigten nicht achtet. In diesem Falle wird das richtige Verhältnis frommer Zuversicht zur Sünde gegen andere Götter; es geschieht, was Odysseus von Hektor sagt: *schrecklich raset er, bauend auf Zeus, ohne Scheu vor den Menschen und vor den Göttern* *I* 237 ff. Umgekehrt wird nun auch der von der Gottheit persönlich geliebte Mensch gleichsam gefeit, so dass jedes an ihm begangene Unrecht sofort zur Sünde gegen die Gottheit wird und deren Rache herausfordert. Der Priester Chryses macht *Α* 17—25 sein Begehren zur Sache seines Gottes (*ἁζόμενοι Διὸς υἱὸν ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα*) was auch anerkannt wird vom Volke (*αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα κ. τ λ.*). Nestor sagt *I* 110 in Bezug auf Achilleus zu Agamemnon: *du aber hast hochfahrenden Sinns den besten der Männer, den selbst die Götter geehrt, missachtet,* worauf der König erwiedert v. 116: *Thorheit war's, ich bekenn' es ja selbst. Ja, vielen Mannen ist gleichwert der Mann welcher dem Herzen des Zeus lieb; wie er nun diesen geehrt und strafte das Volk der Achäer.* Vgl. *P* 98 ff.: *wenn sich ein Mensch dem Gotte zum Trotz des Kampfes vermisset wider den Mann den Gott ehrt eilt er in jähes Verderben.* 158

21. Endlich bekommt das Verhältnis der Menschen zu den Göttern noch dadurch einen besonderen Charakter, dass die letzteren nicht überweltliche, unsichtbare Wesen, sondern als menschlich begrenzte der Leiblichkeit teilhaftige Individuen fähig sind, dem Menschen persönlich gegenüber zu treten. Hiedurch entsteht die Möglichkeit, dass menschlicher Uebermut sich persönlich an der Gottheit vergreife, dass der Mensch seinen Arm erhebe zum Kampfe gegen sie. Diomedes zwar wird *E* 130 ff. zur Verwundung Aphrodite's, sowie ib. 835 zum Kampfe mit Ares von Athene gegen seinen Willen v. 819 159

recht eigentlich verführt; denn ib. 432, wo er sich von eigener Siegestrunkenheit hinreissen lässt, in der Begierde, gegen Aineias anzukämpfen, den diesen schirmenden Apollon nicht zu scheuen (*ἀλλ' ὅγ' ἄρ' οὐδὲ θεὸν μέγαν ἅζετο*), geht der Angriff wenigstens nicht direct gegen den Gott (*ἵετο δ' αἰεὶ Αἰνείαν κτεῖναι καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι*), wie denn auch Patroklos in der ganz entsprechenden Parallelstelle *Π* 698 ff. nicht gegen Apollon zunächst, sondern gegen die troische Mauer stürmt. Und *Z* 128 ff. sagt der nämliche Diomedes, nachdem er die ausserordentliche Hilfe der Göttin nach deren Rückkehr in den Olymp *E* 907 nicht mehr gegenwärtig sieht und sich daher nur als Mensch einer etwaigen Gottheit gegenüber fühlt, zu dem ihm unbekannten Glaukos: *bist du jedoch der Unsterblichen einer vom Himmel gestiegen*: *mit den unsterblichen Göttern verzeih' ich gerne des Kampfs mich,* und erklärt sich durch das Schicksal des Thrakers Lykurgos gewarnt. Aber eben dieser Lykurgos, der die Ammen des begeisterten Dionysos auf dem Nysaberg auseinander scheucht, ja den Gott selber ins Meer jagt, giebt ein Beispiel, wie weit sich menschlicher Uebermut auch ohne göttlichen Antrieb vergehn kann; ferner Eurytos von Oichalia, der Apollon zum Bogenkampf herausfordert *θ* 225, und Idas, der stärkste des damaligen Männergeschlechts, der gleichfalls gegen Apollon einer Jungfrau wegen den Bogen ergreift *I* 558. Auch an Odysseus kann man denken, der sich *μ* 228 trotz Kirke's Warnung v. 117: *οὐδὲ θεοῖσιν ὑπείξεαι ἀθανάτοισιν*; gegen Skylla rüstet, das *ἀθάνατον κακόν*. Nun ist es höchst merkwürdig, dass solcher Uebermut von den Göttern nicht immer augenblicklich bestraft wird. Zeus schilt, als ihm Ares *E* 872 die von Diomedes erlittene Verwundung klagt, nicht den zu thörichtem Uebermut verführten Menschen (*μαργαίνοντα* ib. 882), sondern seinen Sohn den Gott. Apollon warnt ib. 440 den Helden, nur sich den Göttern nicht gleich zu stellen, weil sich der Menschen Geschlecht mit den Göttern nicht messen könne. Es hat vielmehr der frevelhafte menschliche Uebermut mehrenteils blos die so zu sagen natürliche Folge, dass der Frevler bald sterben muss. In Uebereinstimmung mit *Z* 139 ff. *θ* 225 spricht dies am weitläufigsten Aphrodite's Mutter Dione aus *E* 406 ff.:

Nein, der Thor, der Tydide, bedenket ja gar nicht im Herzen,
Dass gar kurzlebig ist wer gegen Unsterbliche ankämpft,
Und nicht rufen Papa ihm die Knie umfassend die Kinder,
Wenn er vom Kampf heimkommt aus der schrecklichen Feldschlacht.

Nur Lykurgos wird zu besonderer Strafe vor seinem frühzeitigen Tod von Zeus auch noch mit Blindheit geschlagen, wie Thamyris, der thrakische Sänger, der sich im Gesange der Musen obsiegen zu wollen vermass (*B* 595). Getötet aber, und zwar von Apollon, wird nur das himmelstürmende Brüderpaar, Otos und Ephialtes *λ* 318, und jener Eurytos *ϑ* 224 ff.

Nun ist aber an diesen beiden Möglichkeiten, dass der Mensch neben einem besonders erwählten Gott die andern verachten und dass er im Gefühl eigener Kraft der göttlichen Uebermacht vergessen kann, dasjenige Bewusstsein, in welchem wir oben die Seele der Gottesfurcht gefunden haben, vollends zu Grunde gegangen, das Bewusstsein nämlich von der göttlichen, alles Menschliche weit überragenden Macht und Herrlichkeit. Darum kann es dahin kommen, dass Diomedes gewarnt werden muss: *aufgepasst, Tydeus' Sohn, und Platz gemacht! dünke nicht gleich dich Göttern, E* 440 (vgl. Pind. Isthm. 5 [4] 14 strebe nicht gar Zeus zu werden; Nachhom. Theol. V, 23 m.); darum getraute sich Menelaos *ϱ* 104, im Bunde mit Aias zu kämpfen *καὶ πρὸς δαίμονά περ*; Achill im Ingrimm über die ihm bereitete Täuschung wagt es dem Apollon wenigstens in naiver Weise geradezu ins Gesicht zu sagen: *ha, wie wollt' ich dich strafen, wär' nur die Macht mir verliehen χ* 20. Aber die Feindschaft gegen die Gottheit muss nicht blos ohnmächtiges Murren bleiben; sie kann zur That werden; der stolze Mensch wird des Gottes persönlicher Feind und Widerpart.

22. So steht es im religiösen Bewusstsein des homeri- **160** schen Menschen mit dem Analogon dessen, was das Christentum Liebe zu Gott nennt. Nun stand aber in den bisher erörterten Verhältnissen der Mensch in unmittelbarer Beziehung zur Gottheit; in mittelbare gerät er mit ihr durch sein Verhältnis zu den andern Menschen, da dasselbe gerade in

seinen bedeutendsten Gestaltungen gleichfalls auf religiöser Grundlage ruht. In dieser Sphäre betrachten wir den Menschen sowohl in den allgemein socialen Verhältnissen, in denen Individuum lediglich dem Individuum gegenüber steht, als auch in den speciellen, in welchen das Individuum, der blossen Einzelheit entkleidet, aufgenommen und emporgehoben ist in den Bereich der sittlichen Institute, welche dem Leben des Menschen, wie Boden und Bedeutung so Schranken und Zucht, mit diesen aber auch Schirm und Garantie schaffen.

161 23. Die Macht, von welcher die sittliche Gesinnung des homerischen Menschen im Ganzen bestimmt wird, ist mit einem Worte das Gewissen, welches sich nach β 64 ff. erstlich in dem eigenen sittlichen Gefühl äussert, das sich über das Unrecht empört und entrüstet, zweitens in der Scheu vor den anderen Menschen, vor dem objectiven sittlichen Gesamtbewusstsein, drittens in der Furcht vor dem göttlichen Zorn. Zu den versammelten Ithakesiern sagt dort Telemach: *so entrüstet auch ihr euch, schämt euch zugleich vor den anderen Leuten die rings um euch wohnen, fürchtet euch auch vor dem Zürnen der Götter: dass sie nur nicht bald Umsturz senden ins Land aus Unmut über die Frevel.* Dazu vergl. zunächst ι 269: *scheue doch, bester, die Götter, da wir deines Schutzes gewärtig,* worauf der Kyklop 274 erwiedert: *Fremdling, ein Narr musst du sein oder weither gewandert, wenn wirklich du mir die Furcht oder Scheu vor Göttern empfiehlst,* ferner α 263: *aber er gab es ihm nicht* (das Pfeilgift); *denn er scheute die ewigen Götter.* Denn die Götter werden, wie wir oben §. 21 g. E. gesehn, als die Beschirmer und Garanten des Rechts anerkannt (ξ 84: **δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων**), so dass die vom natürlichen Gewissen erzeugte Gottesfrucht (ib. 88: **καὶ μὲν τοῖς** (den Seeräubern) **ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει**) stets von der Ehrfurcht begleitet ist, welche menschlichen Rechten und Satzungen gebührt. Der Fromme ist zugleich der Gerechte, [148]) der jedem das Seine giebt, der den Rechtszustand faktisch anerkennt, den die politisch-bürgerliche Kultur der homerischen Menschheit geschaffen, welcher Zustand durchaus nicht von menschlicher Reflexion oder Uebereinkunft, sondern von göttlicher Stiftung hergeleitet wird. Mit andern

Worten: es ist der charakteristische Standpunkt der homerischen Ethik, dass die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität bei dem Dichter durchaus noch nicht auseinander fallen, so dass der Mensch z. B. *δίκαιος* sein könnte ohne *θεουδής* zu sein, sondern in unentwickelter Einheit beisammen sind. ζ 199: *weh' mir! in welcher Sterblichen Land komm' ich wieder, wie sind sie? frevlerisch und zugleich wild und bar alles Rechtssinns? oder gastlich und gottesfürchtigen Sinns?*

24. Hieraus folgt, was sich im Verlauf unserer Dar- **162**
stellung zeigen wird, dass die schönsten ethischen Erscheinungen bei dem Dichter in den Verhältnissen vorkommen, welche als die göttlich gestifteten substantiellen Grundlagen des Lebens eine heiligende, sittigende Kraft in sich tragen, so wie denn umgekehrt als der höchste Frevel gilt, was diese Grundbedingungen menschlicher Existenz zu zerstören droht, — dass aber hinwiederum überall, wo der Mensch nicht vom Geist eines sittlichen Instituts, einer als göttlich anerkannten Satzung beseelt und gehalten wird, die natürliche Selbstsucht schrankenlos wirkt, weil sie nicht gezügelt ist durch Erkenntnis göttlicher Heiligkeit. So wie es in dem unmittelbaren Verhältnis des Menschen zur Gottheit nicht zur Liebe kommen konnte, weil der Mensch auch in den Göttern keine Liebe voraussetzt, so kommt es auch in Absicht auf die ethische Gesinnung zu keiner durchgreifenden Heiligung der Sinne und Gedanken, weil in dieser Hinsicht die Götter selbst nicht heilig sind. Weil nun aber demzufolge die Kultur des Gewissens der Natürlichkeit des Menschen da, wo er keine der bezeichneten sittlichen Schranken fühlt, auch keinen Zwang aufnötigt, sondern ihn frei gewähren lässt, so findet auch kein heuchlerisches Verdecken und Bemänteln unsittlicher Leidenschaften oder Zustände statt, sondern es herrscht in dieser Hinsicht eine ausserordentliche Ehrlichkeit. Höchst bedeutsam ist es, dass gerade derjenige Held, der am wenigsten geneigt ist seine Natur zu bezwingen, *I* 312 das grosse Wort ausspricht: *grundverhasst ist mir der Mann gleichwie die Thore des Hades, der etwas andres verbirgt im Sinn als das was er ausspricht.* Mehr oder weniger ist diese Wahrhaftigkeit ein Charakterzug aller homerischer Helden; vergl.

ϱ 15, wo Telemach als Grundsatz ausspricht: *denn es ist Herzensbedürfnis für mich, die Wahrheit zu sagen;* γ 328: *Lügen wird er nicht sagen* (Menelaos), *er ist ja gar ein verständiger Mann*, sodann ξ 156 Odysseus: *grundverhasst ist mir der Mann gleichwie die Thore des Hades, der in dem Drange der Not nur trügerisch schwatzt*, wogegen es ϱ 66 von den freveInden Freiern heisst *um ihn* (Telemachos) *sammelten sich die übermutigen Freier, süsses Wort auf den Lippen, doch schlimmes sinnend im Herzen*, desgleichen σ 168 von denselben *die schön reden jedoch hernach nur schlimmes erdenken.* Dieser Wahrhaftigkeit geschieht dadurch kein Eintrag, dass sie die Notlüge, die dem Andern nicht schadet (Odysseus z. B. ι 281. ν 254 coll. λ 455. τ 203) und die zur Prüfung und Versuchung Anderer verstellte Rede kennen (Agamemnon *B* 73: *πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι*, nämlich die *λαοὶ Ἀχαιῶν*, in Absicht auf ihre Geneigtheit den Krieg gar durchzufechten; er setzt aber sogleich hinzu: *ἣ θέμις ἐστίν*, wodurch er sich gleichsam gegen den Schein der Unredlichkeit verwahrt). Die Stelle von Autolykos, des Odysseus Grossvater, der vor den Menschen sich auszeichnete durch Diebssinn und Meineid, τ 395, widerspricht zu sehr homerischer Anschauung und es erregt die ganze Episode auch sonst zu sehr Verdacht, als dass sie hier Berücksichtigung verdient [149]). Sonst herrscht neben der Wahrheitsliebe, deren Name auf Handlungen übertragen auch die Rechtschaffenheit einschliesst (*M* 433 *γυνὴ χερνῆτις ἀληθής*), auch grosse Treuherzigkeit bei den homerischen Menschen wie z. B. Agamemnon seinem Bruder, der in Entrüstung und mit Heldenmut aber unbesonnen den Hektor zu bestehen gedenkt, ganz offen, mit brüderlicher Liebe und Besorgnis vgl. *Δ* 156, dies Beginnen als eine Thorheit darstellt: *lass dich doch nicht bloser Kampflust zu lieb zum Kampfe verleiten mit einem besseren Streiter als du* und ihn dann beruhigt, er solle sich nur wieder in sein Zelt setzen: *dem werden einen andern Edlen zum Kampfe stellen die Griechen H* 109 ff. Und der troische Herold Idaios ist (ib. 390. 393) so weit von diplomatischer Schlauheit entfernt, dass er nicht nur statt an die beiden Atriden (373) vielmehr an die zufällig versammelten Fürsten vor allem Volk sich mit seinem Auftrag wendet, sondern auch

unverholen seine Gesinnung und die der Troer gegen Alexandros ausspricht. Auch mag man sich erinnern, wie Helene ihr Vergehen keineswegs beschönigt, sondern offen und in Ausdrücken sich anklagt, dass es fast an Uebertreibung gemahnt, die es übrigens nicht ist; z. B. *Z* 344 ff. Mit dieser Einfalt hängt es ferner zusammen, dass der homerische Mensch selbst am Feind oder Gegner auch in Augenblicken der Aufwallung doch etwaige Vorzüge ganz offen ohne Ironie und Heuchelei anerkennt; daher Zusammenstellungen wie *κύδιστε φιλοκτεανώτατε πάντων* jener Zeit ebenso natürlich sind als uns auffallend erscheinen; s. z. *A* 122.

25. Der Wille wahrhaftig zu sein, nimmt einen religi- **163**
giösen Charakter an im Schwur[150]). Sein Zweck ist natürlich auch in Homer immer Beteuerung einer Aussage und zwar entweder einer bestehenden Thatsache, wie *A* 240. *O* 41. *T* 258 ff. *Ψ* 42. *ϱ* 155 oder des noch zu erwartenden gewissen Eintretens einer solchen, wie *ξ* 151. 331, am häufigsten der gewissen Erfüllung eines Versprechens z. B. *K* 332. *Ξ* 280. *T* 127. *Y* 313. *Φ* 373. *X* 119. *β* 373. *δ* 253. *ε* 184. *κ* 345. *μ* 304. *ο* 437. *σ* 58. *υ* 229, vgl. Hymn. 2,83. 3,521. 533; *γερούσιος* *X* 119, der das ganze Volk mit bindet; und zwar wird dieser Eidschwur in den allermeisten Fällen abgefordert *ἑλέσθαι τινὸς ὅρκον* *X* 119. *δ* 746. vgl. *A* 76. *I* 132. *K* 321. *Ξ* 280. *T* 108. 113. *Ψ* 441. *β* 377. *ε* 178. *κ* 345. *μ* 298. *ο* 435. *σ* 55. hymn. 3,79. 515 wahrscheinlich auch 3,533 und *δ* 253; freiwillig ist derselbe nur in Fällen, wo nicht die Wahrheit eines Versprechens, sondern einer Thatsache bekräftigt werden soll, und beim Gelübde hymn. in Vener. 26. — Was nun weiter die angerufenen Zeugen betrifft, so versteht sich von selbst, dass dieselben mit Strafgewalt ausgerüstet gedacht und dem Schwörenden heilig sein müssen. Gegen das Erstere scheint zwar der Umstand zu sprechen, dass selbst bei leblosen Dingen geschworen wird; aber abgesehen von *A* 234 ff., wo Niemand die Worte missverstehen wird, erhellt aus *υ* 339, wo Telemach neben Zeus auch „*ἄλγεα πατρὸς ἐμοῖο*“ anruft, ferner aus *υ* 229 und *ϱ* 155 vgl. *ξ* 158. *τ* 304, wo neben Zeus der gastliche Tisch und Herd des Odysseus, wie von Here *O* 38 neben Erde, Himmel und Styx ihr Ehebett im Schwure ge-

nannt wird, dass eben desshalb noch eine Gottheit zur etwaigen Strafe daneben angerufen wird. Nebensache ist es, dass an diesen fünf Stellen (etwas anders ξ 158. τ 303) nur eine bestehende Thatsache, nicht ein Versprechen bekräftigt werden soll. Wenn aber strafende Gewalten angerufen werden, so ist zwischen dem Schwur der Menschen und dem der Götter zu unterscheiden. Erstere rufen zunächst den Zeus an, entweder schlechthin (υ 339 vgl. *K* 329) oder mit ausdrücklicher Hervorhebung seiner Stellung im Olymp (υ 229. τ 303. *Ψ* 42) und er ist auch unter *δαίμων* *T* 187 zu verstehen; oder sie rufen neben ihm noch andere Mächte an, wie Agamemnon *T* 258 Gaia, Helios und die Erinyen, oder sie leisten endlich geradezu denselben Eid wie die Götter *θεῶν* oder *μακάρων ὅρκον* β 377. δ 253. μ 298. σ 55. Welchen Eid Odysseus ξ 151 leistet, ist nicht angedeutet.

Die Götter nämlich, deren Schwur bei dem Dichter nur ein Reflex des menschlichen ist, könnten natürlich gar nicht schwören, wenn nicht auch sie eine heilige strafende Macht über sich wüssten. Bemerkenswert scheint, dass Zeus nur durch Neigung seines Hauptes und die damit verbundene Aeusserung seiner Machtfülle (niederen Gottheiten gegenüber) seine Zusage bekräftigt, und somit gleichsam b e i sich selber [151]) schwört, sonst aber in *T* 108, 113 den ihm von Hera abverlangten *καρτερὸν* oder *μέγαν ὅρκον* leistet. Den Wortlaut desselben erfahren wir nicht; allein schon diese Bezeichnung (vgl. κ 381. 343 u. hymn. 1, 83) abgesehen von der Analogie macht es wahrscheinlich, dass er wie Leto in hymn. 1, 83, Here *O* 38, Kalypso ε 184 (wahrscheinlich auch Hermes hymn. 3, 519 und Kirke κ 381) geschworen habe bei den drei Reichen der Welt: Himmel, Erde und Unterwelt (vgl. oben §. 62); denn das grosse Weltganze wird als etwas über den einzelnen Gott erhabenes von den Göttern anerkannt. In dem feierlichsten Götterschwur, der bei dem Dichter vorkommt, *O* 36 ff. schwört Here bei der Erde, dem Himmel und dem Wasser der Styx, bei Zeus' Haupt und dem gemeinschaftlichen Ehebett. Zuerst nennt sie die drei Teile des Weltganzen, deren letztem angehören zu müssen der Gott so fürchtet, dass der Schwur bei der Styx *ὅρκος μέγιστος καὶ δεινότατος* (v. 38) genannt wird (vgl. oben §. 29.), hierauf

die Person des Gemahls und ihr Verhältnis zu ihm, und vereinigt somit das Ehrwürdigste, Furchtbarste und Heiligste, das sie kennt, in einer Schwurformel. (Danach scheint hymn. 4, 26 gebildet zu sein, wo Aphrodite doch jedenfalls auch bei Zeus' Haupte schwört.) Der Schwur bei der Styx, über dessen Bedeutung oben §. 28 gesprochen wurde, ist eigentlich allein schon ausreichend, einen Gott zu binden. Eine Form des Schwurs ist noch zu erwähnen: *Ξ* 271, wo Here beim Styx schwören und die unterirdischen Götter zu Zeugen anrufen soll; vgl. §. 63. Bei der Leistung des Schwurs heisst es daher von ihr v. 278: „und sie nannte alle Götter mit Namen“ der Beisatz „die im Tartaros unten, die da Titanen genannt sind“ ist jedoch gewiss [152]) eine Interpolation.

26. Es erübrigt uns noch von den üblichen Formeln, 164
dann von dem Ritual des Schwurs und den Strafen des Meineids zu sprechen. Die Formeln nun, in welche ein Schwur gefasst wird, lassen sich auf folgende drei reducieren: a) so wahr dies oder jenes ist, b) so wahr mir dies oder jenes heilig ist, c) so wahr ich als Meineidiger der Strafe der Götter verfallen sein will. Das einzige von der ersten Formel beim Dichter vorkommende Beispiel ist *A* 234 ff. Hier wird weder ein Faktum noch eine Zusage beschworen, sondern eine Prophezeiung, für deren Erfüllung einzustehn durch Herabrufung göttlicher Strafe auf sein Haupt, im Falle sie nicht eintreffen werde, Achilleus kein Interesse hat. Die dritte Formel findet sich in verschiedenen Gestalten, sowohl affirmativ als negativ. Ersteres z. B. *K* 329 *das wisse nun Zeus selber der Here lautdonnernder Gatte, wahrlich es soll kein Troer auf meinem Gespann sein, H* 411 *Zeus aber wisse den Schwur, der Here donnernder Gatte.* Vgl. den schon oben §. 62 aus *T* 258 angeführten Schwur Agamemnon's, besonders aber desselben Eid *Γ* 276, wo die angerufenen Zeugen aufgefordert werden: *ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά* in der negativen Formel, wie wir sie lesen *Ψ* 43 *nein, so wahr Zeus der Götter höchster und erster: nicht soll badendes Nass meinem Haupte sich nahen* vgl. *A* 86 (und meine Note dazu, wo insbesondere jenes *μά* aus *μάν, μήν,* der Akkus. nach La Roche, Hom. Stud. §. 114

als Objekt von zu denkendem *ὄμνυμι* erklärt und auf die Anticipation von *ναί* oder *οὐ* hingewiesen wird).

Die mit der dritten verbundene und durch eine gewisse Breviloquenz in eine Construction zusammengefasste zweite Formel findet sich z. B. ρ 155 *wisse das Zeus nun zuerst von den Himmlischen und des Odysseus gastlicher Tisch, dem ich nahe: Odysseus ist in der Heimat*, vgl. ξ 158. τ 303. υ 230; wir lösen diese Worte folgendermassen auf: so wahr mich Zeus strafe, wenn ich lüge, und so heilig mir Odysseus' gastlicher Tisch und Herd ist. Hieher rechnen wir auch υ 339 *Nein bei Zeus, Agelaos, und beim Geschick meines Vaters, der wohl Ithaka fern nun tot ist oder herumirrt, nicht ich bins der die Ehe der Mutter hinausschiebt,* in welcher Stelle der affirmative und negative Ausdruck des Schwures vereinigt ist: möge Zeus mir falls ich lüge nicht gnädig sein und so heilig mir das Leiden meines Vaters, d. i. mein Vater in seinem Leiden ist, ich hindere die Heirat meiner Mutter nicht.

165 27. Was ferner das Ritual beim Schwur betrifft, so versteht sich von selbst, dass ein solches nur bei hochfeierlichem Schwur in Betracht kommt; denn da Beteuerungen durch einen Eid, auch mitten im gewöhnlichen Gespräch, wie wir gesehen haben, nicht eben selten sind, so musste ja in der Regel auf ersteres verzichtet werden. Dagegen wo ein förmlicher religiöser Akt mit dem Eid verbunden ist, ist auch die Symbolik, welche auf die Strafe hindeutet, welcher der Schwörende im Falle des Meineids sich weiht, zu beachten. Dass stehend (*T* 175), mit gen Himmel gewendeten Augen (ib. 257) und emporgehobenem Scepter (*K* 321. *H* 412) geschworen wurde, liegt in der Natur der Sache, da der Schwur als Anrede der Götter dem Gebete verwandt ist; schon bedeutsamer ist es, wenn der Schwörende durch Berührung eines den unsichtbaren Gott, bei dem er schwört, gleichsam sichtbar vertretenden Gegenstandes sich der Macht des Gottes völlig anheim giebt, wie denn Antilochus, um bei *Ποσειδῶν ἵππιος* zu schwören, die Hand auf seine Rosse legen soll; *Ψ* 584; vgl. oben §. 63. (Im hymn. 4, 26 gelobt Aphrodite ewige Jungfräulichkeit *ἁψαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο*.) Am bedeutsamsten aber ist, dass die Schwur-

handlung gipfelt im Opfer und in der Libation. Letztere erklärt der Dichter selbst für symbolisch *Γ* 299 ff. *welche Partei mit Frevel zuerst den Vertrag überschreitet, der möge so das Gehirn, wie der Wein hier, rinnen zu Boden, ihnen wie ihren Kindern und Andre rauben die Frauen*, und so finden wir denn die Libation mit dem Schwur verbunden *ξ* 331. Sie ist auch erforderlich, wenn zur Bekräftigung eines Eides ein feierliches Opfer dargebracht wird, besonders beim Vertrage; vgl. *B* 339 und unsere Anmerkung zu v. 341; *Δ* 158 f. Dass hiebei die abgeschnittenen Haare des Opfertieres an die Beteiligten verteilt wurden, um symbolisch diese Beteiligung anzudeuten (vgl. Anm. zu *Γ* 245, wobei man sich an das Werfen derselben ins Feuer *γ* 146. *ξ* 422 vgl. *T* 254 erinnern mag), wozu später die Sitte des Besprengens mit Weihwasser beim Bet-Opfer ein Analogon bietet, vgl. auch Hermann G. A. §. 22, 11—13, — dies scheint genugsam die Symbolik auch des Opfers beim Schwur zu bestätigen, so wie der Umstand, dass das geschlachtete Opfertier in diesem Fall dem Gebrauch des Menschen entzogen und der ungemischte Wein nicht getrunken sondern nur als Spende ausgegossen wird[153]). — Endlich ist noch die Frage zu erledigen, ob Meineid bei Homer vorkommt und welche Strafen derselbe zur Folge hat. Vom Meineid, **ἐπίορκος, μὰψ ὀμόσαι** *O* 40, findet sich kein sichres Beispiel[154]). Wenn es von Hektor's Versprechen an Dolon *K* 332 heisst: **ὣς φάτο καί ῥ' ἐπίορκον ἐπώμοσε,** so ist damit nur gemeint, dass er invitus ac nescius etwas beschwor, dessen Erfüllung nicht in seiner Macht liegen sollte. Bekannt aber ist der durch Pandaros in *Δ* begangene Eidbruch (die Ausdrücke dafür *Γ* 299. *Δ* 67. 236. 271. 157. *H* 351). Sehr bemerkenswert ist, dass der feierliche Schwur des unscheinbaren Bettlers (Odysseus) trotz der Versicherung seiner Wahrheitsliebe den Eumaios nicht zu überzeugen vermag, *ξ* 171: **ἀλλ' ἤτοι ὅρκον μὲν ἐάσομεν,** woraus doch die Geneigtheit blickt, dem Bettler, wie solches Volk bei Homer überhaupt voll Lügen steckt, auch einen Meineid zuzutrauen. Und wenn wir auch, wie gesagt, kein entschiedenes Beispiel solchen Frevels antreffen, so ist doch auch die Naivetät nicht mehr so gross, dass man aufs blosse Wort baut; das beweist die Häufigkeit des Eides,

und wenn diese auch teilweise auf Rechnung der Lebhaftigkeit des Südländers zu setzen sein mag, so bleibt doch auffallend, dass der Eid so oft abverlangt wird; diese auffallende Thatsache muss von uns wenigstens constatiert werden. — Dass nun der Meineid schwere Strafen zur Folge hat, ist ein Glaube, der schon in der Symbolik des feierlichen Schwurs genugsam angedeutet ist, auch wenn wir nicht Agamemnon's Zeugnis dafür hätten, welcher *T* 259 neben Zeus, Gaia, Helios auch die Erinyen anruft: *die unterirdisch strafen die Menschen, wer immer nur falsch schwört*, und dann fortfährt *schwör' ich daran etwas falsches, so mögen die Götter mich schlagen, Leiden in Menge mir sendend, wie sie ahnden Frevel des Meineids.* Und zwar kommt die Strafe für solchen Frevel natürlich denjenigen Göttern zu, welche im Eid selbst angerufen sind, besonders den chthonischen, s. z. *Γ* 278 u. oben §. 63, vor allem aber dem Zeus als Hort des Eides — obwol er den Beinamen *ὅρκιος* noch nicht führt —; auch darum heisst es *H* 411: *ὅρκια δὲ Ζεὺς ἴστω*, vgl. *Ψ* 42. *τ* 303 und der Vertrag heisst *Διὸς ὅρκια* *Γ* 107, vgl. *Δ* 160. *H* 69. — Welcher Art aber die Strafen sind, geht hervor aus der schon angeführten Stelle *Γ* 278 ff. vgl. mit *Δ* 161f.: *schwer mussten sie büssen mit Leben und Weibern und Kindern*, wozu für die spätere Zeit zu vergleichen N. Th. p. 243, Hermann G. A. §. 22, 14 und 15. Blieb nun ein offenkundiger Meineid zunächst ungestraft, so konnte der Mensch sich trösten wie in der zuletzt angeführten Stelle Agamemnon; blieb er es aber fürs ganze irdische Leben, so konnte — wie die Anm. zu *Γ* 278 ausführt — die menschliche Meinung von göttlicher Strafgerechtigkeit nur damit sich befriedigen, dass sie die Strafe für aufgeschoben, nicht aufgehoben erachtete, somit ins Leben nach dem Tode verlegte. — Wie aber werden Götter für etwaigen Meineid gestraft? Diese Frage lag dem homerischen Glauben so ferne, dass sie erst von späterer Reflexion aufgeworfen und beantwortet werden konnte (Hes. *Θ*. 795 ff.); dass aber blosse Einkerkerung in den Tartaros diese Strafe nicht sein konnte, ist schon §. 28 dargethan.

166 28. Der Sinn für Wahrhaftigkeit steht in unmittelbarer Verbindung mit jenem nackten Hervortreten der Leiden-

schaften, welche ihre eigentliche Sphäre haben in den profanen Verhältnissen des Menschen zum Menschen, in welchen die Natur den meisten Raum hat sich hervorzuthun. Die Frage, die wir analog der bereits erörterten von der Liebe des Menschen zur Gottheit aufwerfen müssen, ist demzufolge die nach der Liebe der Menschen untereinander, wie sie sich ausspricht in rein persönlichen Verhältnissen. Im Allgemeinen finden wir zunächst den Satz ausgesprochen wenn auch auf ein specielles Verhältnis angewendet — *sündhaft ist es einander Unheil zu stiften* π 423. Indes wollen wir nach dem Stoffe, den uns der Dichter an die Hand gibt im Einzelnen reden von Zorn und Versöhnung, von Unbarmherzigkeit und Schonung, von Rachsucht und Vergebung.

Jäh zum Zorne ja sind wir Menschengeschlechter auf Erden sagt Odysseus η 307, was Alkinoos nicht als Sentenz bestreitet, sondern nur auf sich nicht angewendet wissen will (309). Vgl. Σ 108: *Der Zorn, der auch den Verständigsten bös macht; ist er doch süsser als eingesogener Honig, und steigt dann in den Herzen der Männer empor wie ein Rauch;* ferner *I* 553: *Zorn, der auch andern im Herzen den Sinn schwellt, auch den Verständigen.* So finden wir denn die homerischen Helden sehr zum Zorne geneigt. Jedermann weiss, wie Kalchas der Pest Ursache nicht eher angeben will, als bis ihm Achilleus Schutz gelobt gegen Agamemnon's ungerechtes Zürnen, das er ohne weiteres voraussetzt, ja, wenn der König auch den Ausbruch der Leidenschaft momentan bezwingen sollte, gleichwohl als Groll für die Zukunft fürchtet. Jedermann kennt ferner die Verwirklichung dieser Besorgnis (*A* 103 ff.), den Hader der Fürsten, und wie sich aus diesem Achilleus' μῆνις entwickelt, die er nicht eher aufgiebt, als bis sein Ich von Hektor viel tiefer verwundet wird, als es von Agamemnon verletzt worden war. Achilleus fährt auf, als der edel aufgenommene Priamos hinsichtlich der Auslieferung der Leiche dringlich wird; Ω 559. 568: *drum errege nicht, Alter, noch mehr im Herzen den Zorn mir; dass ich nicht selber vom Zelte dich weise, wenngleich du mich anflehst und drob vergesse des Auftrags von Zeus.* Hinwiederum müssen die Diener Hektor's hinauszutragende Leiche vor Priamos verbergen, *dass nicht Priamos seh' seinen Sohn; es möchte der*

Schmerz sonst nicht mehr fassen den Zorn beim Anblick des Sohnes und jener zornerfüllt töten den Mann. Vgl. auch in Bezug auf Achilleus *Λ* 653. Ingleichen heisst es aus politischen Rücksichten von Aineias *N* 460: *αἰεὶ γὰρ Πριάμῳ ἐπεμήνιε δίῳ.* Antilochos selbst, der *φίλος ἑταῖρος* des Achilleus, bricht gegen diesen bis zur Drohung, einen Kampf mit Jedwedem bestehen zu wollen, heraus, als sein Meister Miene macht, ihm widerrechtlich einen Kampfpreis zu entziehn; *Ψ* 543: *o Achilleus, ich zürne dir sehr, wenn du wahrmachst dein Wort,* 553: *die* (Stute) *aber geb' ich nicht her; es messe mit mir sich darum wer Lust hat unter den Männern im Kampfe mir zu begegnen.* Selbst Odysseus, der vielerfahrene, dem sein Grossvater Autolykos zum Denkmal eigener Gemütsart den Namen des Zornigen gab *τ* 407: *Vielen ein zorniger Feind auf der Herfahrt bin ich gewesen, Männern und Weibern zumal auf der nahrungspendenden Erde,* kann den Zorn weder gegen den Gefährten Eurylochos, der sich seinem Willen in Kirke's Behausung zu gehen widersetzt (*κ* 438 ff.), noch gegen den Phaiaken Euryalos bezwingen, als dieser *ϑ* 158 gegen des Fremdlings Kampffertigkeit Zweifel erhebt; vgl. 178: *du hast den Zorn mir erregt in meiner lieben Brust und sprachst nicht wie sich gebührte.* Der alte Priamos ist ein zorniger König gegen die Troer *Ω* 239 ff. und ein zorniger Vater ib. 253, so mild und gütig er auch gegen die unheilvolle Schwiegertochter ist 770. Ja selbst der sanfte Nestor kann heftig zürnen, wenn es seinen Willen durchzusetzen gilt; *o* 212: *wie ja sein Gemüt auffahrend ist, wird er dich nicht lassen.*

167 29. Dieser Zornmütigkeit und Unversöhnlichkeit gegenüber erkennt das Gewissen des homerischen Menschen den Edelmut einer versöhnlichen Gesinnung an. Mit einer Art von sittlichem Grauen wendet sich Patroklos von Achilleus' Groll gegen die Danaer weg *Π* 30: *masslos bist du, Achilleus; möge doch nie mich solch ein Zorn, wie du ihn bewahrest, befallen!* Das schlechte Fechten der Achaierhelden von einem Zorne gegen den Atriden herleitend ruft *N* 115 in Kalchas' Gestalt Poseidon: *doch, machen schnell wir es gut; zu begütigen ist ja edler Sinn. o* 203: *zu erbitten ist der Sinn wackerer Männer.* Sühne des Beleidigten ist Pflicht eines

Jeden *ϑ* 396, sogar des Königs; *T* 179: *aber sodann soll er dich* (Achilleus) *im Gezelt mit reichlicher Mahlzeit wieder versöhnen, damit du des Rechts nicht mögest entbehren — da gar nicht zu verargen es ist, einen Mann, der ein Fürst ist, auszusöhnen, wenn selbst man im Zürnen begonnen.*[155]) Demgemäss sagt Agamemnon zu dem ungerecht beleidigten Odysseus *Δ* 362: *geh' doch, das wollen wir später entschädigen, wenn nun ein schlimmes Wörtchen gefallen. Das sollen zumal die Götter den Winden empfehlen*, vgl. *Z* 526. Darum sühnt auch Antilochos den zürnenden Menelaos durch freiwillige Herausgabe des diesem nicht redlich abgewonnenen Preises und zwar mit den schönen Worten *Ψ* 594: ich will dir lieber noch etwas Anderes dazu geben, *als dir, Sprosse des Zeus, mein Lebenlang widrig zu werden und ein Sünder dazu.* Doch bedürfen wir solcher einzelnen Belege kaum, da ja die Lehre von der Versöhnlichkeit vom Dichter selbst so zu sagen theoretisch behandelt wird in Phoinix' Rede an Achilleus *I* 496 ff. In diesen unvergleichlichen Versen wird als Motiv zu versöhnlicher Gesinnung fürs erste die Versöhnbarkeit der Götter angegeben, deren Persönlichkeit doch unendlich mehr berechtigt sei, eine Beleidigung hoch anzuschlagen (woraus wie wir aufs neue bemerken, aufs deutlichste hervorgeht, wie sehr die sittlichen Forderungen, die man an die Menschen stellt, von der den Göttern zugeschriebenen Gesinnung bedingt sind). Deren Beispiel aber muss um so mehr wirken, als sie ihre Gesinnung auch darin bethätigen, dass Zeus die reuigen Abbitten, welche das von der Bethörung gestiftete Böse hinterher wieder gut zu machen suchen, unter seinen eigenen Schutz und Schirm genommen hat, und den Unversöhnlichen, der sie verachtet, straft. Dies wird ausgedrückt in der Allegorie von den *λιταῖς*, den Töchtern des Zeus, welche in unschöner Gestalt „*χωλαὶ* ungern und zögernd, *ῥυσαὶ* mit finstrer Stirn, aus Reue oder Verdruss, *παραβλῶπες* aus Scham vor dem Beleidigten“ (Doederl.) der rasch vorangeeilten Ate nachhinken, und über den Frevler, der sie verachtet, die Strafe von Zeus erflehen, dass die Ate, welche früher den Beleidiger bethört hat, nunmehr zu ihm, dem unversöhnlichen Beleidigten übergehe. Dies scheint mir der Sinn zu sein von dem durch seine Stellung als gegensätzlich bezeichneten *τῷ Ἄτην*

ἄμ' ἕπεσθαι ut hunc vicissim sequatur Ate, *ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ*, damit er durch Bethörung (zur Sünde und somit durch die Strafe derselben durch Unglück) es büsse. Ja, fährt der Dichter fort, der Beleidiger erwirbt sich durch geleistete Genugthuung sogar ein Recht auf Verzeihung, insbesondere wenn er bedeutende Männer als Vermittler schickt. Diese Pflicht der Versöhnlichkeit wird aber von der gesamten alten Heroenwelt anerkannt v. 524: *so auch kündet die Märe von alten mannhaften Helden, wenn einen fasste des Zornes Sturm, doch waren sie milde, Gaben zu nehmen und Worten Gehör zu leihen,* was der Dichter mit Meleagros' Beispiel ausführlich belegt.

168 30. Allein nach demjenigen, was oben §. 23 über die rachsüchtige, unversöhnliche Gemütsart der Götter zu berichten war, kann es nicht Wunder nehmen, dass furchtbare Aeusserungen von Rachedurst, ja Hass bis nach dem Tode noch bei den Menschen ebenfalls vorkommen. Zeus' Wort von Here's Zorn gegen Priamos und die Troer, dass sie diese vor Hass wohl roh verschlingen könnte *Δ* 34 ff., findet eine merkwürdige Analogie in der Aeusserung Hekabe's *Ω* 212: *könnt' ich ihn* (Achilleus) *nur mit den Zähnen vom Leib die Leber entreissen, leckeres Mahl: dann hätt' ich doch Rache für meinen Sohn,* mit welcher bestialischen Rachewut gleichfalls sehr merkwürdig das gleich folgende Motiv derselben contrastiert, welches darin besteht, dass Hektor als Held im Kampfe für das Vaterland gefallen sei. Ergreifend ist ferner das Schweigen des Aias in der Unterwelt, der von dem mit edelster Anerkennung des Beleidigten um Versöhnung bittenden Odysseus unversöhnlich sich abkehrt *λ* 541—564.

169 31. Diese Unversöhnlichkeit zeigt sich im Kriege, da wo Schonung irgend einer Art strategisch möglich ist, aber versagt wird, als Unbarmherzigkeit. Hier wie dort wird der Grund des feindseligen Gegensatzes als ein absoluter, jeder Vermittlung und Sühnung unfähiger gefasst, und zwar nach willkürlicher Schätzung des verletzten Individuums. Das Kriegsrecht erlaubt, den Feind, der sich gefangen giebt, zu schonen und für Lösegeld frei zu lassen. Aber wir finden nicht nur, dass Aias den Kleobulos *lebend, verwundet gefangen in dem Gedränge; aber er nahm ihm sofort das Leben, indem*

er den Hals ihm durchhieb mit dem Schwerte dem schöngefassten Π 331, wo vielleicht das Kampfgewühl es unmöglich machte, einen Gefangenen am Leben zu lassen, sondern noch auffallender ist die Stelle *Z* 51. Als hier Menelaos den Troer Adrestos am Leben lassen will, kommt Agamemnon, und stellt ihm, was ein Troer an ihm gefrevelt, als eine jede Sühnung verschmähende, nur durch Untergang des ganzen Volkes zu büssende That vor v. 58: *selbst nicht das Kind, das die Mutter noch träget unter dem Herzen, nicht einmal das soll entrinnen, nein, allzumal sollen sie fallen spurlos aus Ilion weg und ohne Begräbnis.* Und der Dichter fügt ein Urteil bei: *solche Rede des Helden macht' anderen Sinnes den Bruder durch geziemendes Wort.* Was den Atriden des Paris That, ist dem Achilleus Patroklos' Tötung. Zu Priamos' Sohn Lykaon, der gegen ihn sogar ein Recht als ἱκέτης geltend machen will (Φ 74 ff.) und um Schonung fleht, sagt er v. 90: *Thor du, sprich mir kein Wort von Lösegeld. Ehe Patroklos traf seine Schickung des Todes, da war ich im Herzen geneigter Troer zu schonen und manchen hab ich gefangen oder verkauft; doch jetzt giebts kein Entrinnen vom Tode für alle Troer, zumal für Priamos' Söhne* und so tötet er ihn, nachdem er ihm mit einer Regung von Mitleid zugerufen: *nun, mein lieber, so stirb auch du* — worüber Döderlein Reden I p. 253 zu vergleichen — und sich mit des Patroklos und seinem eigenen Los gleichsam entschuldigt hat. Als Hektor, dessen Feindschaft dem Krieger, nicht der Person gilt, von gütlichem Vertrage vor dem Entscheidungskampfe spricht, dass nämlich der Sieger den gefallenen Feind zur Bestattung herausgeben solle, vergleicht er daher seine Feindschaft gegen Hektor der ewigen Naturfeindschaft zwischen Löwen und Menschen, zwischen Wölfen und Lämmern, und stösst des erlegenen, mit dem Tode ringenden Troerhelden Flehn um Bestattung mit den Worten zurück *X* 345: *fleh' mich nicht an, du Hund, bei meinen Knien und Eltern. Hätt' ich doch Lust und Begehr dich in Stücke zu hau'n und zu essen; so hast an mir du gehandelt; drum soll es auch keiner vermögen dir vom Haupte zu wehren die Hunde,* eine Drohung, die er, so gut er die zwölf Troerjünglinge dem Patroklos zur Sühne schlachtet Ψ 20. 175, verwirklichen würde, wenn nicht unter der Götter

Vermittlung, welche sein schnöder Grimm gegen den edlen Helden zum Teil aufs äusserste empört *Ω* 40. 112 ff., Priamos' persönliche Erscheinung sein Herz erweichte.

170 32. Was dem Feinde gegenüber Unbarmherzigkeit ist, erscheint gegen den Verbrecher als scharfes Recht, da, wo das Verbrechen den Personen nach weit ausgedehnt wird, beinahe als Grausamkeit. Des Odysseus ungetreue Mägde, der Ziegenhirte Melanthios, der gemartert wird, bevor er stirbt, erleiden, was ihre Thaten wert sind (*χ* 462 ff.). Härter ist, dass der *θυοσκόος* der Freier, Leiodes, des Verdachtes wegen sterben muss, als hab' er im Dienste der Freier oft um des Odysseus Ausbleiben gebetet (ib. 320 ff.), so wie auch *Λ* 130 ff., unter gleichen Umständen, wie in *Z* 45 ff., des Troers Antimachos Schuld, der an Menelaos und Odysseus als Gesandten in Ilios das Völkerrecht zu brechen geraten, an seinen Söhnen Peisandros und Hippolochos durch Verweigerung des Pardons gestraft wird. Mit diesen Bestrafungen vergleiche man die Verschonung des Sängers Phemios und des Heroldes Medon, die beide gleich Leiodes den Freiern gedient, jener gezwungen, dieser mit einiger Treue gegen das Königshaus, während Leiodes, dem Frevel gram und selbst rein, von Amtswegen am Hausherrn gesündigt hat (*χ* 310—360).

171 33. Oben haben wir die Versöhnlichkeit auf religiöser Grundlage ruhen sehn; derselbe Fall ists mit der Barmherzigkeit und Schonung. Zu den oben §. 29 angeführten Stellen fügen wir noch das schöne Wort des Eumaios *ξ* 388 zu dem nicht erkannten Odysseus, der ihm, wie er glaubt, mit Lügen gastliche Sorgfalt abschmeicheln wolle: *nicht will ich scheuen und lieben dich darum; nein nur die Furcht ists vor dem gastlichen Zeus und Mitleid, das ich dir zolle*, wo das religöse Motiv der Schonung vom natürlich-menschlichen begleitet ist, wie in den Worten des Priamos zu Achilleus *Ω* 503: *nein, Achilleus, so scheue die Götter, erbarme dich meiner, deines Vaters gedenkend.* Das *er scheute sich doch in dem Herzen*, womit der Dichter den Grund angiebt, aus welchem *Z* 167 Proitos den Bellerophon geschont, ib. 417 Achilleus den erschlagenen König Eetion nicht auch der

Rüstung beraubt, heisst gleichfalls nichts anderes, als: das verbot ihm sein Gewissen.

34. Nicht mehr dem Einzelnen blos als Einzelnem steht der Mensch dem Menschen dann gegenüber, wenn Stand und Verhältnis Anspruch auf Pietät begründet. Dies ist schon der Fall bei der Freundschaft. Abgesehen von dem Verhältnis zwischen Hektor und Polydamas, zwischen Glaukos und Sarpedon, zwischen Diomedes und Odysseus, leuchtet besonders Achilleus und Patroklos als Muster von Freundschaft hervor, wie später Orestes und Pylades. Die Freundschaft nun, wenn auch auf natürliche Neigung gegründet, erweist sich doch darin als geheiligtes, blosser Willkürlichkeit entnommenes Verhältnis, dass es dem elterlichen und geschwisterlichen gleichgestellt wird. Achilleus sagt *T* 321, dass selbst seines Vaters Peleus Tod ihm kein grösseres Unglück gewesen wäre, als der des Patroklos, und will sogar im Hades des Freundes nicht vergessen *X* 389; vom eben gefallenen Lykophron sagt Aias *O* 439: *den wir lieben Eltern gleich im Saale geehrt*, und *ϑ* 585 heisst es theoretisch vom Freunde: *traun einem lieben Bruder an Wert gleich ist ein Genosse, der vernünftigen Sinn hat.* Doch erscheint die dem Freunde geschuldete Pietät noch innerhalb der Sphäre der Natürlichkeit; aber in der Odyssee, welche allein den Stand der Sänger kennt, [157]), ist es weder ein priesterlicher Charakter desselben, noch der Umstand, dass er geradezu „in heiliger Hut" stände, was ihm Ehre verschafft, sondern in ihm wird der Gott geehrt, der ihm die Gabe des Liedes verliehn: weshalb auch Phemios im Freiermorde dem Odysseus gegenüber zuerst seinen Stand als gottgelehrter Sänger, und dann erst seine Unschuld geltend macht *χ* 345 ff. Darum heisst er auch *ϱ* 385 *ϑέσπις* und sehr oft *ϑεῖος ἀοιδός*. Homer lässt den Odysseus sagen *ϑ* 479 ff. *Alle Menschen auf Erden sie ehren und scheuen die Sänger, da ja die Muse sie lehrte allerlei Märe und liebte der Sänger Geschlecht.* Das Alter hat gleichfalls seine Ehre von den Göttern, wie denn *Ψ* 787 Antilochos sagt: *Freunde, euch allen, ihr wisst es, sag' ich, dass heut noch immer die Himmlischen ehren die älter gewordenen Menschen*, und dies nach den Altersstufen durchführt. Darum dankt *Ψ* 647 ff. Nestor dem Achill für

die geschenkte Schale mit den Worten: *Freude erfüllt mir das Herz, wie du immer gedenkst meiner Freundschaft, und der Ehre gedenkst, die mir ja gebührt vor den Griechen.* Penelope schliesst ihren Verweis an Eurykleia mit den Worten: wenn mich eine andere Dienerin mit solcher (Lügen-) Botschaft geweckt hätte, würde ich sie übel heimgeschickt haben, *doch dich schützt davor dein Alter* ψ 24. Auch hofft Priamos sogar auf den gegen Hektors Leichnam wütenden „frevelnden, gewaltthätigen" Achilleus durch seine Erscheinung Eindruck zu machen *X* 419: *ich flehe — ob er vielleicht sich scheut vor dem Greis und erbarmt sich des Alters.* Deshalb macht Agamemnon als Grund der von Achilleus gegen ihn zu fordernden Versöhnlichkeit nicht blos seine königliche Herrlichkeit, sondern auch die Jahre geltend, die er vor ihm voraus hat; *I* 161: *und er füge sich mir, je mehr ich fürstlichen Bluts bin und an Alter zugleich ihm voran geh'.* Vgl. *A* 259; auch lässt sich, wenn schon mehr als an etwas Analoges, erinnern an *O* 204: *du weisst doch, dass immer dem ältern leiht ihren Schutz die Erinys*; denn hier ist zunächst von Geschwistern die Rede. Edle Bescheidenheit wird von den Jünglingen gefordert, und, wenn nicht zuweilen die Thorheit der Jugend den Verstand überwältigt (η 294. ψ 604 etc.), auch bethätigt (Diomedes *Ξ* 112; Antilochos *Ψ* 587 ff.; Telemachos γ 24; Peisistratos ib. 43 ff.). Bedrängnis des hülflosen Alters ist Gegenstand des höchsten Mitleids *Ω* 488 coll. 516 und δ 754: μηδὲ γέροντα (den Laërtes) κάκου κεκακωμένον und Schändung des heiligen Leichnams eines greisen Mannes von allen Kriegsereignissen das entsetzlichste (*X* 71 ff.). Endlich dem Toten wird das Begräbnis durch den sonst verwirkten göttlichen Zorn garantiert *dass ich dir nicht ein Anlass zum Zorn der Himmlischen werde* λ 73 coll. *X* 358. [158]), selbst der tote Verbrecher, wenn es sonst die Verhältnisse gebieten, durch einen Leichenschmaus geehrt γ 309: *wahrlich nach dessen* (Aigisthos) *Erlegung gab er* (Orestes) *dann seinen Achaiern einen Schmaus zu der Leiche des Feiglings Aigisthos und der grausigen Mutter* vgl. Nitzsch I, 204 [159]), sogar von den Göttern die Kinder der Niobe am zehnten Tage bestattet, nach *Ω* 612, ja selbst mit tiefem sittlichen Sinne das Frohlocken über den Tod der Verbrecher verpönt χ 411 ff. Frei-

lich contrastiert hiemit das Höhnen der Gefallenen im Uebermute der Siegesfreude; vgl. *Δ* 450. *N* 374. *Π* 745 und andere Stellen bei Helbig p. 128.

35. Die Pietät, welche in den angegebenen Sphären 173
dem Individuum um der Gattung willen erwiesen wird, kommt demselben im Verhältnis der Ehe und Familie um des sittlichen Instituts willen zu, dessen Träger es ist; die individuelle und gesetzliche Berechtigung der Person durchdringen sich hier gegenseitig und sind zumal vorhanden. Weil aber die Ehe wesentlich auf dem Verhältnis und Verkehr der Geschlechter beruht, so sind vorab über dessen Auffassung und Behandlung bei dem Dichter einige Worte notwendig.

36. Das Sinnliche behandelt der Dichter edel, d. h. 174
ohne Lüsternheit wie ohne Prüderie. Wo die Motive der epischen Handlung dergleichen Erwähnungen veranlassen, scheut er den Bericht so wenig, als er ihn lockend und verführerisch macht. Der Vorwurf des Gegenteils ist höchst ungerecht: der ächte Homer ist einer der unschuldigsten Dichter aller Zeiten. In der ausgeführten Beschreibung dieser Art, in der Scene zwischen Zeus und Here *Ξ*, ist durchaus kein Wort enthalten, das über die künstlerische Notwendigkeit der Darstellung hinausginge. Paris' Begier nach seiner Zurückkunft von dem Zweikampf *Γ* 441 ff. ist nichts als markierte Zeichnung dieses zwischen sinnlicher und heroischer Erregbarkeit hin und her getriebenen Charakters, wobei überdies der Einfluss nicht zu übersehen ist, welchen vielleicht die Göttin Aphrodite hiebei äussert; nach homerischer Ansicht entschuldigt diese den Paris unbedingt, wenn er überhaupt der Entschuldigung bedürfen sollte. Und selbst die willkürlich gewählte Episode von Ares und Aphrodite *ϑ*, über deren Echtheit nicht unbegründete Zweifel obwalten, hat durchaus kein verfängliches Detail. Wie wenig der Dichter auf sinnliche Erregung ausgeht, beweisen die Ausdrücke, womit er dergleichen Erzählungen abschliesst; *Ξ* 346: *sprachs und seine Gemahlin umfasste Kronion; ihnen liess wachsen die herrliche Erde frischsprossende Gräser, darein legten sie sich;* *Γ* 447: *sprachs und ging zum Lager voran und ihm folgte die Gattin*; *beide legten sich dann in die schön durchbrochene Bettstatt*, *ϑ* 296: *beide gingen zu Bett und schliefen dann.*

Man erinnere sich endlich des zarten, keuschen Ausdrucks, mit welchem die Erneuerung der Ehe Penelope's berichtet wird, ψ 296: *freudig schritten sie dann zur Stelle des uralten Lagers;* vgl. Doederlein Gl. §. 2498.

Züchtigkeit im Wandel und ehrbare Gesinnung bei aller Aufrichtigkeit des Gefühls bethätigt sich bei des Dichters Jungfrauen und reifenden Jünglingen durchaus. Denn wo Verführungen vorkommen, sind in der Regel Götter oder Göttinnen beteiligt z. B. *Π* 180. *Ζ* 21 ff. *λ* 235 ff. Hier ist Homer beredt, wo er schweigt; drum nennen wir billig Telemach als einen Jüngling, dem der Dichter bei männlicher Energie des Charakters, die sich vor unsern Augen entwickelt, jungfräuliche Reinheit der Gesinnung gegeben, im Gegensatz zu den wollüstigen Freiern. Nausikaa's Scheu, das Wort Hochzeit vor dem Vater auszusprechen, die von ihr anders als nach dem Traumgesicht motivierte Bitte um Wagen und Maultiere, der von ihr geäusserte Tadel der Jungfrau, die vor öffentlicher Hochzeit in männlicher Umgebung erscheint ζ 286, passt sittlich wie künstlerisch aufs schönste zur Aeusserung, welche ib. 244 den Mägden ihr Gefühl verrät: *wär' er doch nur, wie er ist, Gemahl mir genannt und beliebte hier seine bleibende Wohnung zu nehmen.* Im Contrast mit solcher sittlichen Zartheit und Scheu steht das Verlangen jener einsam im Meere wohnenden Göttinnen, Kalypso's und besonders Kirke's, welche mit höchster Natürlichkeit des Helden ungescheut begehren, und zwar so, dass Kirke die Vermählung als Unterpfand des Friedens und gegenseitigen Vertrauens betrachtet (*κ* 296 coll. 333).

175 37. Rätselhaft erschien schon den Alten das Baden der männlichen Gäste durch Jungfrauen (und einmal Helene). Zuvörderst ist nun zu bemerken, dass es in der Regel von Sklavinnen geschieht, die dies Geschäft auch für die Familie verrichten, was aus ψ 154 (abgesehen von der Nachahmung *ω* 365) hervorgeht. Wo es nicht durch Bademägde besorgt wird, hat dies wohl seine besondere Veranlassung. Dass Kalypso *ε* 263 dem scheidenden Odysseus selbst das Bad bereitet, erklärt sich durch den Mangel jeglicher Dienerschaft (z. B. *ε* 92 f.) und kann nach dem fast achtjährigen vertrauten Umgang beider wenig befremden; wenn Helene in

Troia δ 250 den Bettler (Odysseus) selbst bedient, wird dies von ihr als Ausnahme bemerklich gemacht (ἐγώ v. 252) und motiviert (v. 256, 260), indem sie nur so den Umständen nach ihn ungestört ausfragen konnte. Hebe bereitet dem vom Kampf kommenden Ares *E* 905 ein Bad als dienende Gottheit (s. oben §. 83), gerade wie die Chariten der Aphrodite, ϑ 364 ff. hymn. 4, 61. Dass Kirke endlich trotz des Wortlautes κ 450 schwerlich selbst das Bad besorgt, werden wir unten zu zeigen versuchen und darnach wäre dann auch γ 464 ff. zu beurteilen, wo es von Nestors jüngster Tochter heisst: *indes bediente den Telemach beim Bad die schöne Polykaste* (indem dort noch altväterische Sitte herrschte, meint Th. Maurer im Gymn. Progr. Mainz 1882 p. 18, ohne Not. Denn schon die Scholien bemerken (wie La Roche Z. f. ö. G. XIII. 283 erinnert) *παρϑενικὸν τὸ λούειν* γ 464. δ 252. ζ 221. *E* 905 und zwar auch Freigeborene). Die Abbildung der Monumenti des römischen Instituts VI. VII tav. 61 ff. geben natürlich eine spätere Auffassung wieder[160]). Also der Regel nach besorgen Bademägde dieses Geschäft (auch bei Leichnamen *Ω* 587; eine Ausnahme macht auf Zeus' Befehl Apollon *Π* 679 mit Sarpedons und die Genossen des Patroklos bei dessen Leichnam); nur in *Ψ* 41 treffen Herolde eine Vorbereitung dazu. An Bademägde hat man daher wohl auch zu denken, wo ihrer keine Erwähnung geschieht, wenn z. B. ψ 134. 142 Telemach mit Eumaios und Philoitios in seiner Wohnung, Diomedes und Odysseus *K* 576 f. in ihrem Zelt sich baden, Mentes α 310 im Hause des Gastfreunds, der Pelide *Ψ* 41 im Zelt des Oberfeldherrn ein Bad nehmen soll.

Dagegen wird ausdrücklich der Bademägde gedacht in ψ 154 und ω 365; ferner befiehlt Penelope τ 320 ihren Dienerinnen, den Fremdling (Odysseus) *gleich in der Frühe zu baden und zu salben* und da sie keine derselben namentlich für dies Geschäft bestimmt, so ist auch hieraus wahrscheinlich, dass eine oder mehrere Mägde für gewöhnlich schon dies Geschäft zu besorgen hatten. Auffallend ist nun, dass Odysseus nur von einer Dienerin κ 360, dagegen seine entzauberten Gefährten von Kirke selbst (450 *λοῦσε, ἔχρισε, ἀμφὶ — βάλε*) beim Bade bedient werden. Wenn wir auch kein Gewicht darauf legen, dass deren zweiundzwanzig waren,

die ohnehin schwerlich von einer Person bedient werden konnten, warum sollte hier die Herrin dies Geschäft übernehmen, da sie ja wenigstens vier Dienerinnen hat und das Bad nicht mehr zur Entzauberung (v. 395) gehört? Es ist in jeder Beziehung unwahrscheinlich, dass obige Ausdrücke (v. 450) wörtlich zu nehmen wären, dagegen darf man annehmen, dass der Dichter mit einer allgemein gebräuchlichen Kürze von der Gebieterin aussagt, was sie doch durch Untergebene verrichten lässt, ohngefähr so wie Odysseus η 296 von Nausikaa sagt *καὶ λοῦσ' ἐν ποταμῷ*, während er in der That sich selbst gebadet hat. Ob man sich die Sache auch in η 464 so vorstellen will, hängt von der Auffassung der genannten Stellen ab; ein zwingender Grund dazu ist allerdings nicht vorhanden. Schwieriger noch sind Stellen wie folgende δ 48 ff. Telemachos und Peisistratos *stiegen hinein in die glatten Wannen und liessen sich baden. Als sie aber die Mägde gebadet und gesalbet mit Oel, da warfen sofort sie die weichen Tücher und Leibrock sich um und setzten sich nieder auf die Stühle.* (Variation: ϱ 89: *ἐκ δ' ἀσαμίνθου βάντες ἐπὶ κλισμοῖσι καθῖζον*). Wie kann man sagen „*λούσαντο*" und dann, als wäre dies ganz das nämliche, fortfahren: „als aber die Dienerinnen sie gebadet und gesalbt und bekleidet hatten"? Doch nur so, wenn man das *λούεσθαι* im causativen Sinn versteht, wenn man ein Bad (im Hause) sich gar nicht anders denken kann als mit Handreichung einer Dienerin [161]). Derselbe scheinbare Widerspruch findet sich in ϑ 427. 449 vgl. 454 ff. und teilweise in hymn. 4, 61 (*λοῦσαν*, *χρῖσαν*) cf. 64 (*ἑσσαμένη*, anders ϑ 366).

176 38. Und vergleichen wir ϰ 358—356 (wir lassen absichtlich ζ 210—227 noch bei Seite), so bekommen wir folgende Vorstellung von dem Hergang. Wenn das Wasser im grossen Kessel anfängt zu sieden, wird der Badende aufgefordert (v. 361 vgl. ϑ 449) *λούσασθαι*, das Bad zu nehmen oder sich in die Wanne zu setzen, die teilweise (aber schwerlich mit kaltem Wasser) gefüllt sein mochte; während er so in gebückter Stellung, ohne Gewand decent in derselben sitzt, übergiesst ihm die hinter ihm stehende Magd den über die Wanne herausragenden Kopf und die Schultern mit dem

indes durch etwaigen Zuguss kalten Wassers angenehm temperierten Wasser, wobei sie sich jedenfalls einer Art Giesskanne bediente, um das Wasser aus dem Kessel zu schöpfen und überzugiessen. — An einen Bademantel ist so wenig zu denken als an einen Deckel der Badewanne; hier hilft das *σχῆμα κατὰ τὸ σιωπώμενον* nicht aus. So viel über das *λούειν*. — Beim Salben ist eine Beihülfe viel entbehrlicher und daher wohl nur teilweise anzunehmen; es wird also im Hause fast ebenso gehalten worden sein, wie es in einem singulären Fall ζ 214 f. ausser demselben geschah. — Was endlich das Bekleiden betrifft, so könnte man zwar nach γ 466—468 vgl. ϑ 454 ff. ρ 87. ψ 154 coll. 163. ω 367 ff., wenn man den Wortlaut betonte, glauben, der Gebadete wäre von der Dienerin mit Leibrock und Mantel bekleidet aus der Wanne gestiegen; allein das ist nicht möglich, sondern man wird in der Formel, die eben gewöhnlich die Verrichtungen der Dienerin in zwei Versen gleich zusammenfasst, mit Eustathius *ὑστερολογίας τρόπον* erkennen (Eurip. Medea Argum. extr.), und annehmen, dass die Magd die neue Wäsche und Kleidung nur herrichte (Nitzsch III 176) und dass nach deren Entfernung der Badende sich selbst ankleidete. (Die Vergleichung von ν 430. coll. 434. 436. ο 368 ff. ξ 342. 320. κ 542. σ 361, ferner ο 338. 368. π 79. η 265 neben ζ 214 lehrt, dass der Ausdruck des Bekleidens hier ebensowenig streng wörtlich zu nehmen ist, als in dem bekannten „kleidet die Nackenden"). Die Magd ging also in der Regel nach dem *χρῖσαι* hinaus, einmal (κ 366) führt sie auch den angekleideten Gast in den Männersaal und lässt ihn auf einem Sessel Platz nehmen. — Noch ist der Ausnahmsfall (denn ein solcher ist es natürlich) ζ 210 ff. übrig. Odysseus hat um einen Lappen zur Bekleidung gebeten und Nausikaa ruft den Dienerinnen zu, sie sollten ihm Speise und Trank geben und an einer Einbiegung des Flussufers (da natürlich keine Badewanne und kein warmes Wasser zur Hand war) ihn baden. Sie hiessen ihn dort sich setzen (*εἷσαν* vgl. κ 361 mit 366), wie sonst bei der Badewanne geschieht, *neben hin legten sie ihm ein Tuch und Leibrock zur Bekleidung, gaben ihm in dem Fläschchen geschmeidiges Oel zu und so hiessen sie ihn sich baden in den Fluten des Stromes.* Nun hätten

sie allenfalls, wenn die nötigen Geräte bei der Hand waren (v. 96?), ihm auch Wasser über Kopf und Schultern giessen können wie sonst geschah, aber Odysseus lehnt beides hier ab: *dass ich mir selber den Seeschmutz wasche von den Schultern und rings mich salbe mit Oel; vor euch aber werd' ich mich nicht baden; schäm' ich mich doch meiner Nacktheit in der Nähe schönflechtiger Mädchen.* — Freilich ist richtig, was A. Bischof (Philol. 33, 687 f.) bemerkt, dass Odysseus erschöpft, beschmutzt und verunstaltet ist, v. 219 f., weshalb nachher geflissentlich v. 229 seine Verschönerung durch Athene hervorgerufen wird. Er lehnt hier nicht auch das Bekleiden ab, weil dies etwa vorzunehmen überhaupt keiner Dienerin eingefallen sein würde, wohl aber scheut er sich *ἄντην λοῦσθαι*, was nicht der Fall gewesen sein würde, wenn er in einer immerhin mehr als der Fluss verhüllenden Badewanne hätte sitzen können.

177 39. Doch wir kehren von dieser Zwischenbemerkung zur Sache selbst zurück. Indem wir oben die Ehe als ein geheiligtes Verhältnis bezeichneten, meinten wir nicht etwa, dass sie schon durch die Art der Schliessung als ein solches charakterisiert werde, wobei in der Regel die Eltern über die Tochter verfügen *Τ* 291, das *καὶ ἀνδάνει αὐτῇ β* 114 bezieht sich auf die zweite Ehe einer vermeintlichen Witwe. Zwar wird, wie wir oben §. 45 sehen, das eheliche und Familienglück vornehmlich von göttlicher Fügung abhängig gemacht, aber es zeigt sich gleichwohl schon durch die Form des Kaufes der Braut von den Schwiegereltern um die Brautgeschenke die Schliessung[162]) als ein rein bürgerlicher Akt (*ζ* 158: *κεῖνος δ' αὖ πέρι κῆρι μακάρτατος ἔξοχον ἄλλων, ὅς κέ σ' ἐέδνοισι βρίσας οἶκόνδ' ἀγάγηται*, u. ö., z. B. *ο* 367. *Λ* 244. *Π* 178. 190. *Χ* 471. *λ* 117. *τ* 530. Die *ἔϝεδνα* sind oft sehr hoch und bestehen hauptsächlich in Vieh (*Λ* 245 f.), das die Freier von zu Hause (*ξ* 91. *π* 391) fortführen, den Verwandten des Mädchens zum Schmause *σ* 278; daher die Töchter *παρθένοι ἀλφεσίβοιαι*, Rinder einbringend, genannt werden; dazu kommen noch *δῶρα* für die Braut (*ο* 18. 127. *σ* 277 f. *π* 392) und „wer am meisten (*ἔδνα* und *δῶρα*) giebt, führt die Braut heim.“ Auf diese Geschenke bezieht sich denn auch das Beiwort *πολύδωρος*, welches von Andromache

Z 394. *X* 88 und von Penelope *ω* 294 gebraucht wird und die mit vielen Geschenken (ausser den *ἕεδνα*) erkaufte oder die teuere rechtmässige Gemahlin bezeichnet, im Gegensatz zur *δουρικτητή*, in ähnlichem Sinn wie *μνηστή*, umfreite, *Λ* 242 ff. und *πολυμνήστη*, vielumworbene, vgl. *π* 391 f. mit *ο* 17 f. — Ausnahmsweise werden zuweilen die *ἕεδνα* erlassen und die Braut ist dann *ἀνάεδνος*, nicht erkauft, muss aber entweder abverdient werden, wie *N* 367 vgl. *φ* 214, oder die Erlassung der *ἕεδνα* hat ihren besonderen Grund, wie *Z* 191. *I* 146 und *η* 314; vgl. *λ* 289. *ξ* 211 f. — Die Höhe der *ἕεδνα* wird sonst in förmlichem Vertrag bestimmt; vgl. *N* 381: *komm nun, dass wir im Lager der meerdurchfahrenden Schiffe schliessen den Brautvertrag; wir sind keine knausernden Väter (Ausstatter)*, d. h. wohl: wir werden nicht *ἀπερείσι᾽ ἕεδνα* fordern, sondern mässige; *κακοὶ ἐεδνωταί* kargende Brautväter, die viel verlangen, aber wenig davon der Braut mitgeben (Hermann-Blümner §.30 S. 262 n. 6). Eine besondere Mitgift kommt allerdings auch ausnahmsweise vor *I* 147 = 289 *ich aber will Gaben der Sühne* (Apoll. Arg. 4, 1549) *geben gar viel, wie sie nie ein Vater der Tochter mitgab*, ein Beisatz, der zeigt, dass diese Ausnahme nicht selten war; vgl. *X* 51: *πολλὰ γὰρ ὤπασε παιδὶ γέρων ὀνομάκλυτος Ἄλτης*. Diese Aussteuer besteht in der ersteren Stelle in Gold und Erz; in *Z* 193 wird das halbe Königreich, in *η* 314 ein *οἶκος* und *κτήματα* dem Bräutigam bestimmt; die in *ξ* 64 ausgesprochene Erwartung möchte wohl nur von einem Herrn wie Odysseus (*ξ* 138 ff.) einem Diener wie Eumaios erfüllt werden und wäre eher eine Ausnahme (*φ* 214); sonst mag sie allerdings in einem Teil der *ἕεδνα* bestanden haben; nur lässt sich dies nicht aus den *ἐεδνωταὶ κακοὶ* (s. o.) schliessen, noch weniger aus dem Beiwort *ἀνάεδνος*, indem dies gerade in zwei Fällen erscheint, wo *ἕεδνα* gar nicht gegeben worden waren, also auch nicht teilweise zurückfolgen konnten, ja die nähere Angabe der Aussteuer *I* 149—156. *X* 50 f. beweist direct das Gegenteil. — Die mit *ἐέδνοις* eigentlich gekaufte Gattin ist aber zu unterscheiden von der *ὠνητή*; denn mit diesem *ἅπ. εἰρ.* wird *ξ* 202 vielmehr die gekaufte *παλλακίς* bezeichnet im Gegensatz zu der *μνηστὴ* (oder *πολύδωρος*) *ἄλοχος*.

40. Ueberhaupt macht dieser Kauf die Frau nicht 178

zur Ware, nicht zur willenlosen Sklavin des Mannes, sondern sie steht innerhalb der Familie, die notwendigen und durch das Geschlecht gesetzten Beschränkungen ausgenommen[163]), dem Manne durchaus gleich. Dies geht schon aus den beiden Bedingungen des ehelichen Glücks hervor, die vom Dichter erwähnt werden. Indem die herzliche Zuneigung, die vor der Ehe, oder ohne dieselbe im Bereiche der Natürlichkeit bleibt, im ehelichen Leben selbst als Pflicht des edlen, verständigen d. i. sittlichen Mannes betrachtet wird *I* 341: *jeder wackre verständige Mann liebt sein Weib und achtet es, wie denn auch ich sie* (Briseis) *herzlich liebte, obschon sie Beute des Kriegs war,* erscheint die Gattin dem Gatten als ebenbürtig, ihre Rechte vor und neben ihm gewahrt, und Achilleus erhebt hier das eheliche Verhältnis weit über die Sphäre der Sinnlichkeit, und bringt die Würde der Ehefrau dem Gatten um so näher, je weniger er in ihr nur das Weib sieht. — Ferner könnte von ehelicher Eintracht, in welcher Odysseus die Blüte des ehelichen Glückes findet, nimmermehr die Rede sein, wenn die Gattin dem Gatten in der Familie nicht gleich stünde; denn ein lediglich unterthäniges Verhältnis schliesst die Vorstellung der Eintracht aus ζ 180 ff.: *giebts doch nichts bessres und schönres als das wenn Gatte und Gattin hausen in Eintracht zusammen.* Diese Ebenbürtigkeit der Gattin erweist sich aber auch thatsächlich, nicht blos in der Schilderung der nicht etwa herrschsüchtigen sondern fürstlichen Arete, Gemahlin des Alkinoos, welcher sie ehrt η 67: *wie auf Erden wohl keine geehrt wird aller der Frauen, die heut unter den Männern walten des Hauses, so ist jene von Herzen geehrt und bleibts von den Kindern und von Alkinoos selbst und den Leuten, die wie zur Gottheit blicken auf sie, sie begrüssend bei jedem Gang durch die Stadt hin;* nicht blos in Hekabe's Stellung zu Priamos, der als König zu den Troern, als Vater mit den Söhnen ganz anders spricht, denn als Gatte mit der Gattin, nicht blos in Laertes' Schmerz um den Verlust Antikleia's, *die ihn am meisten betrübt' durch ihr Scheiden und bracht' ihn in vorzeitiges Alter* ο 356, sondern schöner noch und bedeutender in Hektor's Verhältnis zu Andromache, in dem des Odysseus zu Penelope. Beiden Helden sind ihre Ehefrauen, die

Mütter ihrer einzigen Kinder, wie sie selbst ausdrücklich sagen, das höchste Gut auf der Welt. Obgleich Hektor's Ehrgefühl und innerster Charakter (Z 442: *αἰδέομαι Τρῶας·* — 444: *οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν* —) ihm nicht gestattet, seine Heldenpflicht der Gattenliebe zu opfern, so ist ihm doch der geahnete grausenvolle Tag, wo die heilige Ilios untergeht, nicht um der königlichen Eltern, der Brüder, des Volkes willen so fürchterlich, als Andromache's wegen; Odysseus aber zieht sein Eheweib sogar der göttlichen Gemahlin, der ewigen Jugend und Unsterblichkeit vor. Und gleichermassen sind die Frauen gegen ihre Männer gesinnt. Während Penelope die Liebe zu dem lang entfernten, aber nie tot geglaubten Gemahl unter dem gefährlichsten Andringen der Freier, von ihren Eltern *τ* 158 zur Heirat angespornt und auch von den Brüdern aufgemuntert *ο* 16, selbst vom Sohn am Ende des Vermögens wegen nicht gehalten, bald mit Duldung und Harren, bald mit kluger energischer That bewährt, während sie sich in starker Bemeisterung des Gefühls, in besonnener Prüfung des Wiedergekehrten dem klügsten und fürsichtigsten aller Helden vollkommen ebenbürtig erweist *τ* 210 ff. *ψ* 166–217, steht Andromache rein auf dem Boden weiblichster Empfindung, und nie hat ein Dichter, der die Liebe nur als Leidenschaft besungen, mehr Herz und Seele in die Schilderung glühender Gefühle gelegt, als Homer dem Ausdruck ehelicher Liebe in den Worten giebt: *Hektor, du bist mir ja Vater und würdige Mutter und Bruder, bist mein blühender Gatte*[164]).

41. Diese vom Dichter ausgesprochenen Bedingungen **179**
des Eheglücks und seine Darstellungen ehelicher Liebe setzen ohne Frage Monogamie voraus. Und diese findet sich denn auch bei den griechischen und troischen Helden durchaus; nur Priamos scheint neben der königlichen Gemahlin nicht blos Nebenfrauen, sondern auch eine Gattin niederen Rangs gehabt zu haben. Denn Laothoe *κρείουσα γυναικῶν* genannt, ist nach *X* 48 ff. nicht eine gekaufte oder erbeutete Sklavin, sondern die wohlausgestattete Tochter des Lelegerkönigs Altes (*Φ* 85 ff.). Das *πολλὰ γὰρ ὤπασε παιδὶ γέρων ὀνομακλυτὸς Ἄλτης* scheint sich schwerlich auf eine blosse *παλλακὶς* beziehen zu lassen. Auch wird ihr Sohn

Lykaon niemals *νόϑος* genannt. Bemerkenswert ist übrigens noch, dass die Ehe den Charakter eines rechtlich-politischen Institutes wie in späterer Zeit — vgl. N. Th. V, 42 — bei Homer noch nicht hat.

180 42. Dagegen gereicht dem Ehemann so wenig als dem ledigen Manne das Verhältnis mit einem Kebsweibe zum Vorwurf (*Ι* 134. *Ω* 130 und öfter), wofern nur der erstere nicht wie Amyntor *Ι* 450 *ἀτιμάζεσκεν ἄκοιτιν*; sonst kommt es vor, dass nicht nur der Vater (*Θ* 284), sondern selbst die rechtmässige Gemahlin aus Liebe zu ihrem Gatten (*Ε* 70 f.) den Sohn der Sklavin behandelt wie die echten Kinder. Freilich bewahrt auch der Mann, der sein Weib wahrhaft liebt, wie Hektor, oder achtet, wie Laertes (*α* 433), streng die eheliche Treue. Denn was Euripides Androm. 222 ff. von Hektor sagt, ist im Dichter durchaus nicht begründet. Eine solche *παλλακίς* (*ὠνητή, δουρικτητή*) kann bei dem Besitzer in hohen Ehren stehn (*Α* 114 sagt Agamemnon von der Chryseis: *denn ich ziehe sie selbst Klytämnestra noch vor, meiner fürstlichen Gattin, denn nicht geringer ist sie*, und hat, wenn derselbe noch unvermählt ist, unter Umständen Aussicht, seine eheliche Gemahlin zu werden *Τ* 297 ff. Zuweilen erscheint die Verbindung mit dem Kebsweibe durch Kinderlosigkeit der Ehefrau veranlasst, wie bei Menelaos *δ* 10 ff. Auf Seiten der Ehefrau aber gilt jede Verletzung der ehelichen Treue als schwere Schuld, wie Helene's allbekannte Klage und Reue beweist. Der Ehebrecher schuldet dem beleidigten Gatten die *μοιχάγρια* *ϑ* 332 coll. 348, wo Poseidon sagt: *und ich bürge für ihn — er soll alles wie recht ist büssen im Kreise der Götter*, und letzterer kann auch vom Vater den für die Gattin gezahlten Kaufpreis zurückfordern (*ϑ* 318 ff.). Scheidung erfolgt aber nicht; wenigstens findet sich bei dem Dichter in diesem Fall nicht die leiseste Spur davon. Ueberhaupt giebt es nur eine Stelle, welche etwas der Scheidung oder vielmehr Verstossung Analoges bietet *β* 130: *ich kann sie doch nicht, wenn sie nicht will, vom Hause verstossen, die mich gebar und erzog.* — Telemachos spricht hier nämlich von einer Befugnis, die er gegenüber der Penelope hätte, aber als deren Sohn und wegen der damit verbundenen Busse (vgl.

Hermann Priv. Alt. §. 30, 11, 17) nicht anwenden will. Dagegen sucht der auf lange Zeit verreisende Ehemann die Gattin vor Fehltritten durch verordnete Aufsicht eines treuen Familienfreundes zu bewahren γ 267: *da war auch noch ein Sänger, dem sehr der Atride bei dem Zuge nach Troia gebot zu behüten die Gattin* s. Ameis z. d. St. u. β 225, wo Mentor, jedoch in etwas anderem Tone für den bestellten Aufseher in Odysseus' Haus erklärt wird. Geschieden wird also die Ehe eigentlich nur durch den Tod; von einer zweiten Ehe des Mannes findet sich kein Beispiel; höchst wahrscheinlich war sie selten, um den schon verhandenen Kindern das Familiengut nicht zu schmälern (einen andern Gesichtspunkt hebt ein Gesetz des Charondas bei Becker Charikl. II, 449 hervor: *αἴτιος ὢν οἰκείας διαστάσεως*). Von den Stiefmüttern ist zwar die Rede, aber in Bezug auf die *νόθοι*, *O* 336. *E* 69 ff. Nur Aloeus *E* 389 hätte zwei Gemahlinnen gehabt, wenn nicht bei der anerkannten Unechtheit des Heroinenkatalogs auch λ 305 interpoliert wäre. Die zweite Ehe der Frau ist nicht verboten; ja Odysseus rät dieselbe, wenn der Sohn mannbar und selbständiger Verwaltung des Haushalts fähig geworden, seiner Gemahlin an (σ 269 ff.). Aber die Gesinnung der zum zweiten Male sich vermählenden Frau giebt sogar unedlem Verdacht Raum, als sei sie fähig, zur Mehrung des neuen Haushalts dem ersteheliehen Sohn Vermögen zu entwenden, weil eine solche wetterwendischen Sinnes des ersten Gemahls und seiner Kinder vergesse (*o* 19 ff.). Die Gründe, welche Penelope selbst gegen eine zweite Vermählung hat (*τ* 527: *εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν*), gehen nicht sowohl gegen eine zweite Ehe überhaupt, als gegen eine die geschlossen wird vor völliger Gewissheit von des ersten Mannes Tod; denn ψ 149 ff. sagt einer vom Ithakesischen Volk, der im Hause des Königs ein Hochzeitsgetümmel zu hören glaubt: *ha, so hat wirklich die vielumworbene Fürstin einer zur Frau und sie mochte nicht wahren des fürstlichen Gatten stattliches Haus bis zuletzt, bis er heimkehrt*[165]). Uebrigens konnte wohl „eine zweite Heirat anständiger und vorteilhafter Weise nur nach Rückkehr in das Vaterhaus und mit Beirat der Angehörigen geschehen; vgl. *β* 114. *o* 16. *τ* 158; wenigstens kann diese Rückkehr

auch da verstanden sein, wo Penelope den wählen soll, der am meisten giebt: **τ** 529. **υ** 335. **φ** 161.“ (Nitzsch).

181 43. War das Verhältnis der Ehegatten, als auf Wahl und Uebereinkunft beruhend und wenigstens der Möglichkeit nach trennbar, nur ein bürgerlich und durch die Sitte geheiligtes, so ist dagegen das zwischen Eltern und Kindern ein menschlicher Willkür entnommenes, unlösbares, folglich unmittelbar und durch sich selbst heiliges. Dies spricht sich bei dem Dichter darin aus, dass der Eltern Recht garantiert ist durch das Numen der Erinyen, deren eigentliches Wesen am sichersten in diesem Zusammenhang erkannt wird[166]). Sie sind executive Gewalten im Dienste der unterirdischen Gottheiten, des **Ζεὺς καταχθόνιος** d. i. **Ἀΐδης** und der **Περσεφόνεια** **Ι** 454: *und sie rief herzu die grausen Erinyen — die Götter aber erfüllten die Flüche, der unterirdische Zeus und die grausige Persephoneia*; 569: *sie rief Aides an u. d. gr. P.* — 571: *sie erhörte Erinys im Erebos*; später erscheinen sie als Kinder des Hades und der Persephoneia; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 547. — Daher ist die Erinys **ἠεροφοῖτις**, im Dunkeln schreitend, d. h. die unversehens feindlich nahende[167]), oder noch mehr die **κατ' ἠερόεντα κέλευθα** (**υ** 64), in der Unterwelt wandelnde. Letztere ist ihr Aufenhaltsort — vgl. die obigen Stellen mit **Τ** 260 Aeschyl. Eum. 396 — und wir erfahren nirgends bestimmt, dass sie denselben verlassen, vgl. oben **Ι** 571. Jedenfalls aber ist die Erinys **ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα** wie die ganze Unterwelt den Sterblichen ein Graus (**στυγεραί**) vgl. Aeschylus Eumen. 71—73. Die Erinyen sind nun bestellt zur Strafe des Meineids **Τ** 260, zur Vollziehung des elterlichen Fluchs (vgl. die angeführten Stellen und **β** 135. **λ** 280) so dass **ἐρινύες** geradezu für den Fluch steht **Φ** 412: *so sollst du nun büssen die Flüche der Mutter, die dir erzürnet Unheil ersinnt*, vgl. Aesch. Eum. 417, und zur Aufrechterhaltung des Familienrechts, des respectus parentelae überhaupt **Ο** 204: *du weisst ja, dass den älteren immer die Erinyen folgen*, endlich zum Schutze derjenigen, die geheiligt sind durch ihre Hülflosigkeit, die somit unter unmittelbare Obhut der Götter gestellt sein müssen **ρ** 475: *wenn es irgend auch für Bettler Götter giebt und Erinyen*, Aesch. Eum. 546.

In allen diesen Verhältnissen sind sie Rächerinnen des Unnatürlichen, eines Frevels, der die natürliche Weltordnung zu zerstören droht. Hieher dürfte wohl auch die Sage *ο* 234, ein alter Beleg zu dem delphischen *ἐγγύα παρὰ δ' ἄτα*, gehören. Der Vergleich desselben mit *λ* 291 f. lehrt, dass der Seher Melampus durch sein Glück (*ο* 226 f.) übermütig gemacht, sich vermass, jene Rinder zu rauben und die Pero zu gewinnen — was offenbar gegen Schicksalswillen verstiess *λ* 292, also — *ὑπὲρ μόρον*, darum *ὕβρις ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης* (Aesch. Pers. 821), *τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐρινύς* (Hom.). Als Hüterinnen dieser Weltordnung sind sie es auch, welche dem achilleischen Rosse Xanthos die ihm von Here widernatürlich verliehene Sprache wieder nehmen, *T* 418: *denn sie sind Aufseherinnen über das Widernatürliche*, sagt der Scholiast mit Recht. (Man vergleiche den merkwürdigen Ausspruch des Heraklit bei Plut. de exil. 11, de Iside 48: wenn Helios seine Bahn überschritte, so würden die Erinyen als Dienerinnen der Gerechtigkeit ihn zurückhalten; Märker Princip des Bösen p. 101. Ritter II p. 259). In *υ* 78 hatte Here auch in das Gebiet der Aphrodite und Athena eingegriffen und somit olympische Gesetze gestört und überüberhaupt waren durch das fortdauernde, wenn auch schuldlose Glück eben diese überschritten. Darum treten auch hier die Erinyen[168]) mit Gewalt und Befugnis der Nemesis ein, welche bekanntlich bei Homer noch gar nicht vorkommt. Denn entweder strafen die Götter selbst menschlichen Uebermut, insbesondere wo er sich gegen sie selbst kehrt, z. B. *B* 594. *Ω* 605. *δ* 504. *ϑ* 227 — oder die Strafe wird durch die Erinyen vollzogen. Somit scheint auch *T* 87 die Bethörung durch die Erinys ein Akt der neidischen Nemesis zu sein. Man braucht diese Bethörung nicht mit O. Müller Eumen. p. 167 als Folge des Bewusstseins der Verletzung heiligster Pflichten zu fassen — vgl. N. Thl. p. 349; Preller I p. 521 — welche sollte denn Agamemnon verletzt haben? die *ὕβρις* gegen Achilleus leitet er ja eben erst aus der Bethörung ab; sondern er wurde durch die Erinys, die wohl hier auch als executive Gewalt (des oberen Zeus) zu denken ist, bethört, blos weil *Ζεὺς καὶ Μοῖρα* es wollte —

Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή! Für die Entwicklung der späteren Anschauungen ist übrigens die Zusammenstellung des *Μοῖρα* und *Ἐρινὺς* bemerkenswert — vgl. Preller Myth. I p. 330 f. — und das Verhältnis in welchem letztere zur *Ἄτη* erscheint: vgl. Aesch. Ag. 1432 und Karsten zu v. 1323; dazu die schon von Anderen angeführten Stellen Soph. Ant. 603; Pausan. 8, 34, 1.

182 44. Gilt aber Impietät gegen die Eltern als widernatürlicher Frevel, so beruht auch die Verpflichtung der Pietät zunächst auf dem natürlichen Grunde des Blutsverbandes, dem sich aber ein sittlicher, Dankbarkeit für die Erziehung, alsbald coordiniert. Ueber diese doppelte Basis der Pietät hat der Dichter das bestimmteste Bewusstsein. Telemach begegnet *β* 130 der Zumutung, seine Mutter wider ihren Willen aus dem Hause zu weisen, mit der Antwort: *Antinoos, nimmermehr kann ich vom Hause unwillig die weisen, die mich gebar und erzog* (vgl. Eur. Electr. 969), und der Inbegriff dessen, was das Kind den Eltern schuldig ist, wird Erziehlohn, *θρέπτρα*, nicht Geburtslohn genannt, daher auch der Amme gegeben Hymn. in Cer. 168, 223, während umgekehrt wieder Hekabe den Hektor, sich dem Achilleus nicht preiszugeben, *X* 80 ff. nicht bei seiner Erziehung, sondern bei den Brüsten, die er gesogen, beschwört. Das *ἀποδοῦναι θρέπτρα* (*Δ* 478) beginnt, wo mit erreichter Selbständigkeit die Erziehung aufhört, deren Tendenz bei den Heroengeschlechtern die Worte des Phoenix umfassen *I* 440 ff.: *dir aber hat mich der rossetummelnde Peleus gesendet — als er dich fortliess noch unerfahren in gemeinsamen Kampf und im Volksthing wo die Männer sich auszeichnen. Darum hat er mich entsandt, dich das alles zu lehren, ein Redner in Worten zu sein und ein Vollbringer von Thaten;* (die sittlich-religiöse Bildung ist natürlich nicht Produkt irgend eines Unterrichts, sondern durch Volks- und Familiensitte gegeben ohne dazu tretende Reflexion). Einen festen Termin der Mündigkeit giebt es aber nicht; es scheint vielmehr die Uebernahme des Haus- und Volksregiments durch die Rüstigkeit oder Hinfälligkeit des Hausvaters bedingt. Der alte Nestor ist durchaus noch im vollkommenen Besitz der königlichen und häuslichen Gewalt, während Laertes die Verwal-

tung des Reichs und Familiengutes schon vor dem troischen Zuge an Odysseus abgetreten zu haben scheint, und längst schon nicht mehr in die Stadt kommt, sondern auf dem Lande ein nicht zum Complex des Familiengutes gehöriges, von ihm selbst erworbenes und angebautes Landgut bewirtschaftet (ω 206) und eben dadurch vor Telemach's erst während der epischen Handlung sich entwickelnder Selbständigkeit die Familie hülf- und wehrlos macht. Im äussersten Falle sind Bitten und Thränen seine Waffe δ 740. Auch Priamos ist noch König und Hausherr mit voller Gewalt (Ω 237 ff.; 265 ff.), und nur die hervorragendsten seiner Söhne, Hektor und Paris, haben eigenen Haushalt. Peleus ist der alte, schwache König, der in Ermanglung eines Sprösslings, dem er das Reich übergeben könnte, die Regierung fortführt, aber mit Gefahr (Ω 486 ff.). Drum schuldet der mündige Sohn dem greisen Vater S c h u t z, — Achilleus hat selbst im Hades keine grössere Sorge, als dass sein Vater im Myrmidonen-Lande verunehrt und seiner Rechte beraubt werden möge (λ 494 ff. coll. Ω 486 ff.; vgl. auch Ι 495) — und, wenn derselbe verletzt worden ist, R a c h e wie denn Orestes, als Rächer des Vaters, sich hohen Ruhm erworben hat; γ 196 *so ist es doch gut, wenn auch ein Kind des verstorbenen Mannes zurückbleibt!* cf. 203 f. N i t z s c h I 204. III 223. Kindliche Liebe und Fürsorge für das Elternpaar an seiner statt befiehlt Odysseus beim Abschied der Gattin an σ 267: *gedenke meines Vaters und der Mutter im Hause, wie jetzt oder mehr noch, wenn ich fern bin,* wie denn auch Telemach stets die zärtlichste Liebe für seine Mutter zeigt, wenn er sich gleich seines hausväterlichen Rechtes ihr gegenüber bewusst ist; φ 344 *Mutter, den Bogen zu geben steht keinem mehr zu in Achaia oder auch ihn zu versagen als mir — doch geh' du ins Haus nur, sorge für deine Geschäfte — den Bogen besorgen die Männer alle zumal und ich am meisten, denn mein ist die Herrschaft im Hause.* Aeusserungen, wie von Achilleus (Τ 321), dass selbst die Nachricht von seines Vaters Tod ihn nicht so schmerzlich getroffen hätte, als Patroklos' Verlust, oder von Telemach (β 48 ff.), dass ihm nach des Vaters Untergang noch ein viel grösseres Unglück, die Tyrannei der Freier, zu teil geworden sei,

widerstreiten der Pietät nicht, weil der Tod des Peleus ein viel natürlicheres Ereignis wäre, als der des blühenden Freundes, und das Betragen der Freier die Existenz der Familie und des Geschlechts in Gefahr setzt, welche durch des Vaters Tod allein noch nicht bedroht ist. In dieser nämlichen Rücksicht kann auch Telemach seiner Mutter anliegen, sich wieder zu vermählen: τ 533: *und schon bittet er mich wieder heimzugehn aus dem Hause, ungehalten von wegen des Guts das ihm die Achaäer verzehren*, obwohl er υ 343 sagt: *trotz ihrem Willen vom Gemach sie zu scheuchen mit zwingendem Wort des scheu' ich mich*, was er weiter ausführt β 130.

183 45. Aus dieser Heiligachtung der natürlichen Pietätsverhältnisse entwickelt sich bei dem Dichter das Glück des Familienlebens, welches nur bestehn kann, wenn Jedes im Hause gilt, was es zu gelten hat, wenn dem Säugling, dem mündigen Sohn, der jungfräulichen Tochter, den greisen Eltern, jedem das gebührende Recht wird. Man beachte dabei auch die teilweise stehend gewordenen Epitheta der Familienglieder; *φίλοι παῖδες* oder *τοκῆες, κεδνοὶ τοκῆες, υἱὸς ἀγαπητός, Ἑκτορίδης ἀγαπητός, πότνια μήτηρ, φίλε κασίγνητε* u. ff. die als etwas conventionelles selten sich eigentlich übersetzen sondern nur vertauschen oder erklären lassen. Auf diesem Boden erwachsen der homerischen Poesie die zartesten und ergreifendsten Schilderungen. Wir erinnern was die Scenerie des Familienlebens betrifft auch an anmutige kleinere Bilder[169]) z. B. an *E* 408 *und nicht rufen ihm Papa die Kinder auf seinen Knieen, wenn er heimkehrt von Kampf und schrecklicher Feldschlacht*, an τ 401, wo Eurykleia geschildert ist, wie sie den neugeborenen Odysseus dem Grossvater auf den Schoss legt (vgl. *I* 455), an ε 394 ff., wo von der Freude der Kinder über die Wiedergenesung des fast aufgegebenen Vaters ein unübertreffliches Gleichnis hergenommen ist, an die zärtlichachtsame Mutterliebe und die aufopfernde Muttersorge in den Gleichnissen *Δ* 130. *M* 435, an die ζ 154 geschilderte Lust der Eltern und Brüder an der Tochter; vgl. noch λ 450. 492. π 17. Denn weltbekannt und weltberühmt, von keinem späteren Dichter in kräftiger Frische geheiligter, nicht raffinirt-feiner Empfindung übertroffen sind die Scenen zwischen Hektor, Andromache und Astyanax,

die Trauer der verwittweten Mutter Andromache *χ* 484 ff. (wofern nicht 487—499 auszuscheiden ist), die Bitte der verschämten Nausikaa an den Alles durchschauenden Vater, endlich das Wiedersehn des Odysseus und seiner Mutter in der Unterwelt und die Erkennungsscene zwischen ihm und Telemach, dann Penelope [170]). — Solche Familienpietät spricht sich aber auch weiter aus im Verhältnis der Brüder, z. B. des Agamemnon und Menelaos *Δ* 148 ff., wo die Trauer des Königs um die meuchlerische Verwundung des Bruders den schönsten Ausdruck gefunden (cf. *K* 240, besonders auch *H* 94—120), ferner des Aias und Teukros, wenn der schwächere Bruder unter dem Riesenschilde des stärkeren ficht, ferner *N* 533. *Ξ* 484. *π* 97. *ϑ* 546, in der Liebe und Treue der Schwäger, *N* 464, überhaupt der durch Affinität Verwandten, *die ja die allerliebsten nach dem eigenen Blut und Geschlecht sind* *ϑ* 582. *κ* 441, endlich der Geschwisterkindsvettern *O* 554. Auch innerhalb der Götterfamilie wird der respectus parentalae anerkannt, z. B. von Apollon und Athene gegen Poseidon: *Φ* 469. *ζ* 329. *ν* 341. — Gegen diese Aeusserungen der Pietät lässt der Dichter als traurige Gegenbilder contrastieren den Zorn Amyntor's gegen seinen Sohn Phoinix *I* 448 ff., den Zorn Althaia's gegen Meleagros ib. 555, wo das merkwürdige Verhältnis eintritt, dass der Bruder einer Mutter teuerer als der Sohn ist. (Vgl. Antigone's Bruderliebe.) Auf ein Aussetzen gebrechlicher Kinder schliesst Zeyss in der Comment. quid. Hom. etc. p. 9 aus *Σ* 394 *seine Mutter wollte den Hephästos der lahm war verbergen* mit Unrecht.

46. Dass die Bastardkinder, meistens von Sklavinnen **184**
geboren, minderer Ehre denn die ehelichen geniessen, versteht sich von selbst und darin liegt wohl der Grund, wenn Isos und Kebriones als Wagenlenker ihrer Halbbrüder Antiphos und Hektor erscheinen, *Λ* 102. *Π* 738. Dass die ***νόϑοι*** und ***γνήσιοι*** mit einander erzogen wurden, ist natürlich; einmal kommt der Fall vor, dass die ***κούρη νοϑή*** des Priamos, Medesikaste, wegen der Kriegsgefahr zu ihrem Vater nach Troia zieht und dort mit ihrem Gatten wohnt; doch braucht dies nicht als Ausnahme betrachtet zu werden, zumal wenn man erwägt, was sogar treue Sklaven von ihrem Herrn zu

hoffen haben (φ 214); sonst aber wird es als Auszeichnung erwähnt, wenn unechte Kinder den ehelichen gleich gehalten werden, z. B. ξ 202 *meine Mutter war gekauft nur ein Nebenweib, aber mich ehrte gleich den ersten Kindern Kastor Hylakos' Sohn,* und Θ 284, wo Agamemnon zu Teukros über Telamon sagt: *und obwol du ein Bastard, behielt er doch dich im Hause.* Noch mehr hervorgehoben wird die Selbstverleugnung der ehelichen Gattin, wenn sie wie Theano den Bastard des Gemahls gleich den eigenen Kindern erzieht *E* 69 ff., wiewohl von stiefmütterlichem Hass bei Homer überhaupt noch kein Beispiel vorkommt (Schömann I p. 55), auch des Grossvaters wird gedacht, der den unehelichen Sohn der Tochter, freilich einen Göttersohn, pflegt, wie sein eigenes Kind, nachdem die Mutter sich einem anderen vermählt *Π* 179 ff. Aber das Pietätsverhältnis gegen den Vater vornehmlich scheint dasselbe gewesen zu sein, wie denn in der oben aus Θ angeführten Stelle Agamemnon gegen Teukros die Pietätspflicht als Motiv zur Tapferkeit braucht. Dagegen haben die Bastarde rechtlich keine Erbschaftsansprüche. Als Kastor's Söhne des Vaters Erbe teilen und über die Teile das Loos werfen, finden sie den unechten Stiefbruder mit wenigem ab; doch geben sie ihm eine Wohnung, ξ 210.

185 47. Gegenüber diesen bürgerlich und religiös geheiligten Verhältnissen hat die Familie noch ein drittes in sich aufgenommen, das der Rechtlosigkeit (*δμῶες ἀναγκαῖοι* durch Kriegsrecht oder -brauch erworbene, ω 210 cf. *Ω* 732 f. *Ζ* 458. 455. *Π* 836) oder der Sklaverei. Das Antiquarische desselben, z. B. Erwerb der Sklaven teils durch Geburt von andern Sklaven (σ 322), teils durch Krieg, Raub und Kauf (vgl. besonders ο 384 ff., ihr Wert für den Hausherrn, ihre Beschäftigungen u. d. gl. kann uns hier nicht interessieren; die Entstehung desselben aber oder die Grundlage, auf welcher die Möglichkeit der Sklaverei bei dem Dichter überhaupt beruht, wird in der Lehre vom Völkerrecht Erklärung finden. Hier ist unsere Aufgabe, die versittlichende Kraft nachzuweisen, welche der sittliche Geist der Familie über dies an sich unsittliche Institut ausübt, und wodurch er es so viel als die Natur desselben erlaubt in mancher Hinsicht veredelt.

Der Dichter erkennt die sittliche Schlechtigkeit dieses

Verhältnisses wenigstens in dessen Wirkungen. ϱ 320—323 sagt Eumaios: *doch die Knechte, wenn nicht mehr walten die Herren, so mögen sie nicht mehr gehörig gehen ans Werk; denn die Hälfte der Tauglichkeit raubt ja dem Manne der weitdonnernde Zeus mit dem Eintritt trauriger Knechtschaft.* Diesen Worten gemäss erkennt der Sklave, der kein Recht hat, auch keine Pflicht an und arbeitet nur aus Zwang, den zu ertragen er gelehrt werden muss (χ 423), ist aber eben damit edler Gesinnung verlustig gegangen, was sich selbst in seinem Aeusseren ausprägt; ω 252: *und er sieht gar nicht aus wie ein Knecht an Haltung und Grösse.* Diese kann nur dadurch in ihm erhalten oder ausgebildet werden, dass durch gute Behandlung, ja Liebe die Gesinnung der Treue und Anhänglichkeit in ihm erwächst, welche ihn zum Gliede der Familie macht, daher, wie Schömann bemerkt, die gleichsam euphemistische Bezeichnung *οἰκῆες*, und seine ganze Existenz mit dem Schicksale derselben nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich verwebt. Also veredelt finden wir das Sklavenverhältnis in den trefflichen Gliedern des odysseeischen Hausstandes, in Eumaios und Eurykleia. Diese, von Laertes in ihrer Jugend gekauft, und, ohne dass sie *παλλακίς* wurde, von ihm gleich der eigenen Gemahlin geehrt (α 432), ist nicht nur die emsige, den Vorrat des Hauses mehrende, die Mägde beaufsichtigende Schaffnerin, sondern die treue, mütterliche Freundin des Hausherrn, der Hausfrau und insbesondere Telemach's der sie zur einzigen Vertrauten seiner Reise macht. Eumaios aber, *ὄρχαμος ἀνδρῶν* ξ 21 u. ö., als Kind durch die Treulosigkeit einer Magd seinen königlichen Eltern von phönikischen Kauffahrern entrissen, wird von Odysseus' Mutter, wie ein vernula, mit der Tochter des Hauses erzogen (ο 365,) und ist als Mann etwa von Odysseus' Alter ein Muster von Treue und Anhänglichkeit an die ganze Familie (vgl. ξ 137 ff.), an deren Genius, wenn man so sagen darf, der seinige gebunden ist, was er selbst dem Antinoos gegenüber aufs edelste geltend zu machen sich nicht scheut; ϱ 388: *aber du bist immer böse vor andern Freiern den Knechten des Odysseus, zumal aber mir; doch was kümmert das mich, während noch lebt im Hause die kluge Penelopeia sammt dem Telemachos dem göttergleichen.* Seine Stellung in

der Familie hat seine natürlich edle Gesinnung zur vollsten Entwicklung kommen lassen, so dass er unter allen Figuren des Dichters das meiste und tiefste religiöse Gefühl verrät; vgl. ξ 83. 406. 420 ff. 525. Durch ihn wird klar, dass der Sklave wahrscheinlich durch die Geschenke seines Herrn ο 376: *gar sehr ersehnen die Knechte vor der Herrin zu reden, auch zu essen, zu trinken und dann auch etwas zu bringen mit aufs Land wie es stets die Knechte erquickt im Herzen,* eigenes Vermögen besitzen, ja sich selbst wieder Sklaven anschaffen kann (ξ 449 ff.). Er lebt, wie der lakedämonische Helote, vom Ertrage des Gutes, das er bewirtschaftet, ο 373. Diese Selbständigkeit des Sklaven geht noch weiter, wenn er (ξ 62 coll. φ 214 ff.) gesegneter Dienste wegen vom Herrn mit einem Weibe vermählt, mit Haus und Feld belehnt, ja wie ein Freund und Bruder des Sohnes angesehn wird (φ l. c.: *ja ihr sollt mir hernach für Telemachs Freunde und Brüder gelten*). Hier äussert das Sklavenverhältnis die Tendenz sich zur Hörigkeit oder Clientel zu veredeln; der sittliche Geist der Familie ist seiner mächtig geworden und hat es durch die Kraft der Liebe und Treue von den unsittlichen Elementen geläutert; die Frelassung, als rechtliches Institut zwar unbekannt, ist faktisch vollzogen.

186 48. Aber leider bricht sich die Wirksamkeit des Familiengeistes teils an der Menge der Sklaven, die er nicht alle zu durchdringen vermag, wovon Odysseus' Hausstand gleichfalls jene bekannten Beispiele liefert (die verzogene Sklavin Melantho σ 322 ff., cf. ο 417 ff.), teils an jenem rechtlich nicht aufgehobenen Besitzverhältnis, durch welches der Sklave ein für allemal zur Sache geworden ist. Trotz der innigen, ja zärtlichen Vertraulichkeit (ϱ 35. χ 498), welche zwischen den guten Sklaven und Odysseus' Familie herrscht, steht gleichwol selbst Eurykleia der Gebieterin als völlig rechtlos gegenüber. Jene sagt in Bezug auf ihre Verschweigung der Abreise Telemach's δ 743: *liebe Gebieterin, töte mich gleich mit dem Schwert ohn' Erbarmen oder lass mich im Saal;* vgl. ψ 20, und was Odysseus zu ihr sagt τ 488 ff. Eumaios verrät in einigen Aeusserungen, dass er sich dem Telemach gegenüber seiner Stellung als Sklave vollkommen bewusst ist; ϱ 188: *doch ich scheu' und fürcht' ihn, dass er*

nicht nachmals schelte; denn schlimm ist der Herren Scheltwort (wie φ 369 ff. ο 374). Die Liebe hat die Furcht nicht völlig ausgetrieben; vgl. ξ 60. Die Bestrafung der untreuen Sklaven endlich ist nicht blos gerecht, sondern auch grausam, χ 462 ff. σ 339. φ 363. — Die weinenden Dienerinnen *T* 302, welche der Totenklage der Briseis um Patroklos sich anschliessen und *dazu beweinen, den Patroklos zum Vorwand, ihr eigenes Leid eine jede* hat wohl Hepp im Progr. v. Reutlingen 1883 S. 46 etwas zu ungünstig beurteilt.

49. In dieser bisher dargestellten Herdgemeinschaft **187**
ungleich Berechtigter unter einem natürlichen Oberhaupt, dessen Wille nirgends durch strenges Recht, sondern nur durch den Familiengeist selber in Schranken gehalten ist, finden wir auch die erste, unmittelbare und blos natürliche Staatsform gegeben, die patriarchalische[171]). Ihr Merkmal ist die völlig gesonderte, gegenseitig beziehungslose Existenz der Familien; der Dichter hat von derselben das klarste Bewusstsein, ja spricht sogar ihr unterscheidendes Kennzeichen mit der grössten Bestimmtheit aus, indem er ι 106—115 von den Kyklopen sagt:

In das Gebiet des gesetzlosen Volks der wilden Kyklopen
Kamen wir, welche der Huld der unsterblichen Götter vertrauend,
Weder ein Pflänzchen erziehn mit eigner Arbeit, noch ackern,
Alles gedeiht da von selbst, nicht der Saat noch Pflügens bedürftig,
Gerste sowohl als Spelz und von traubenbelasteten Reben
Lässt ihnen auch den Wein der himmlische Regen geraten.
Weder beratendes Volksthing noch rechtliche Satzungen kennend
Siedeln sie hoch im Gebirg und wohnen daselbst in der Felsen
Hohlem Geklüft. Ueber Kinder und Frauen ist jeder von ihnen
Dort der eigene Richter und kümmert sich nicht um die andern.

In dieser Beschreibung sind alle wesentlichen Zustände

eines ohne Ackerbau, ohne künstliche Wohnungen, ohne gemeinsames Oberhaupt, ohne Versammlungen und Gericht, sporadisch und patriarchalisch lebenden Volkes vollständig enthalten. Aehnliches wird aber sonst von keinem Volke gesagt, nur dass die *N* 5 neben den Thrakern und Mysern erwähnten *ἀγανοὶ Ἱππημολγοὶ γλακτοφάγοι*, von denen die *Ἄβιοι, δικαιότατοι ἄνθρωποι*, schwerlich zu trennen sind, an die nomadisierenden Skythen erinnern [172]). Denn selbst das grausame Riesenvolk der Laistrygonen hat es *κ* 114 bis zu einem König und einer *ἀγορὰ* gebracht, ja sogar den Kimmeriern wird *λ* 14 ein *δῆμος* und eine *πόλις* zugeschrieben.

188 50. Das Mittelglied zwischen Familie und Staat bildet, wenn es auch nicht bestimmt ausgesprochen ist, die Herdgemeinschaft. Zwar ist Hestia [173]) noch nicht unter die Götter aufgenommen, aber es fehlt doch auch nicht an einer Andeutung (abgesehen von *ἱστίη*) der Bedeutsamkeit solchen Verbandes *I* 63: *ausser Geschlechts-, ausser Rechtsverband, ja herdlos ist jener* — die Steigerung ist unverkennbar; der Herd als erste Bedingung von Familien- und Staatsgemeinschaft ist deutlich genug bezeichnet, was im späteren Kult, ja schon im hymn. in Vener., in Vest. u. Mercur. und noch mehr in Hesiod hervortritt; denn der Hestia wurde *πρώτῃ καὶ πυμάτῃ* gespendet [174]). Im Zusammenhang damit, mit dem Familienverband der auf der Herdgemeinschaft ruht, stehen dann die *φρῆτραι* [174]), d. i. die Vereinigung der Geschlechter (*πάτραι* nach Buttm. Mythol. II p. 310), die propinquitates (Tac. Germ. 7), und zweitens die *φῦλα*, die nationes oder Stämme einer und derselben gens *B* 362; ib. 668: *τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν*, die dorischen Rhodier; vgl. *τ* 177: *Δωριέες τριχάϊκες*· so besteht auch die troische Macht aus drei Massen, den Troern, Dardanern und *ἐπικούροις* nach *Θ* 154 coll. 497. *Γ* 456; die Troer aber sind wieder dreifach geteilt *M* 88—97, die *τέταρτοι* v. 98 sind die Dardaner nach *B* 819. — Aber das in Familien oder Geschlechter, Geschlechtsgenossenschaften und Stämme gegliederte Volk hat von den Zeiten der patriarchalischen Lebensform her seine Einheit in dem König *B* 203: *nun wir Achaier werden doch nicht hier allzumal herrschen; Vielherrschaft ist nicht gut, nur einer sei Herrscher, nur einer König, dem es verliehn der*

Sohn des verschlagenen Kronos. Grösser noch als in den Epen erscheint die Macht des Königtums, wenn man bedenkt, wie an den ehemaligen Königsstätten der pelasgischen Zeit die für jene Zeit grossartigen Bauanlagen eine unbeschränkte Monarchie voraussetzen: Duncker GdA. V[5] 25—41, wobei allerdings des unermüdlichen Schliemann Entdeckertalent zu rühmen ist. Für Homer gilt als Grundsatz, dass die königliche Macht so wenig vom Volke stammt[175]), als die des Hausherrn von den Kindern; er hat sie deshalb nicht durch Vertrag oder Wahl, sondern lediglich von Zeus. Diese Vorstellung verrät sich nicht blos gelegentlich bei dem Dichter, wie etwa in den allbekannten Beiwörtern *διογενής, διοτρεφής, Διὶ φίλος*, wie in der Regel die Fürsten heissen, auch ohne dass sie ihren Stammbaum auf Zeus zurückführen (wie denn in der Odyssee göttliche Abstammung eines nicht regierenden *βασιλεύς* nicht zu finden ist), oder in den die Fürstengeschlechter durch Blutsverwandtschaft an die Götter knüpfenden Genealogieen (vgl. *δ* 27), sondern er hat über dieselbe ein mehrfach theoretisch sich aussprechendes Bewusstsein; vgl. *Α* 279: *da niemals gleicher Ehre nur teilhaftig geworden ein scepterführender König, dem Fülle der Macht verliehen von Zeus.* *Ρ* 248—251: *Freunde, Berater und Führer der Griechen, die — bei den Atriden Volkswein trinken und jeder gebietet den Mannen, von Zeus her steht ihnen Ehre und Ruhm zur Seite.* *Ζ* 159: *da er* (Proitos) *mächtig den Griechen gebot; denn Zeus hatte sie ihm untergeben unter sein Scepter,* vgl. *α* 390: *ja auch das* (das königliche Amt) *wollt' ich wohl mir erwerben, wenn es Zeus mir gewährte.* Dazu vgl. *Β* 197. *Ι* 38. 98. *Β* 101 ff.), wo das Scepter, welches Agamemnon führt, für uns das Symbol der Herrschgewalt über den Peloponnes, (vgl. M. Duncker GdA. V.[5] 64 f.) aber zugleich des Oberbefehls vor Troia, denn nicht zufällig ergreift dies Odysseus *Β* 186, auf Zeus' unmittelbare Schenkung zurückgeführt wird. Deswegen ist das Königtum, *τιμή* (*α* 117) oder *γέρας* vorzugsweise genannt (*Υ* 182. *λ* 175), auch erblich in der Familie nach *α* 386. 387: *möchte doch nicht in Ithaka's ringsumflossenem Eiland dich zum König erheben Kronion, wie es dein Erbteil ist vom Vater.* *Υ* 182 f.: *drum wird Priamos doch die Krone dir nicht übertragen, hat er doch Söhne;* denn

sie hat die königlichen Rechte von Zeus einmal überkommen, weshalb diese auch an den Gemahl einer Erbtochter übergehen können, wie bei Helena an Menelaos, und es können ihr dieselben nur durch Usurpation entrissen werden. Etwas anderes ist es, wenn der regierende König den Eidam zum Mitregenten annimmt und ihn succedieren lässt, *Z* 192. Die Möglichkeit eines Ausschlusses von der Thronfolge ergiebt sich aus *Y* 182 ff. Wo ein Prätendent göttliche Zeichen und die Anhänglichkeit des Volkes für sich hat, ist das Erbfolgerecht in Frage gestellt und muss mit dem Schwert behauptet werden, *π* 95 f. 105 f.; denn das Scepter kann sogar einem regierenden König, wenn er alt und schwach ist, mit Gewalt genommen werden, *λ* 175 f. 495 ff. und wie Aigisthos im Einverständnis mit Klytaimnestra ohne Widerspruch des Volks sich dasselbe aneignet, so könnte auch ein zweiter im Volk angesehener Gemahl der Penelope es gewinnen (*ο* 520 ff.). Gegen Aristoteles, welcher (Polit. 3, 14, 2. p. 214 Cas.) das heroische Königtum geradezu als auf dem Volkswillen begründet darstellt, ist jedoch zu bemerken, dass die wenigen obigen Stellen (vgl. *π* 375), welche dafür zu sprechen scheinen, das Volk doch nur als einen unter mehreren Faktoren erscheinen lassen, welche das Königtum bedingen, die alleinige Entscheidung ihm aber keineswegs zusprechen. Dann aber gehören alle diese Fälle auch abnormen Zuständen an, insofern ein lange erledigter oder von einem sehr alten Könige, Peleus, noch immer behaupteter (nicht wie von Laertes aufgegebener) Thron Gegenstand des Streites werden und dann freilich nur mit Gewalt d. h. durch Anhang im Volk, denn an eigentliche Wahl ist auch hier nicht zu denken, entschieden werden kann. — Später erlitt das Erbfolgerecht freilich bald Aenderungen, worüber man C. F. Hermann St. A.[3] §. 8, Schömann G.A. I[3] 23 f. vergleichen mag. Vgl. *ο* 533, wo Theoklymenos zu Telemach sagt: *euer Geschlecht ist das fürstlichste stets in Ithaka's Volke; ihr habt* (ewig d. i.) *erbliche Macht*, so dass Telemach *α* 394, wo er die Königswürde abzulehnen scheint, der Faktion der Freier gegenüber (cf. *π* 361. 375 und 114) nur den Umständen nachgiebt, von den Geronten Ithaka's aber anerkannt wird (*β* 14: *und er liess sich nieder im Thron des Vaters, es wichen die Alten*). Darum ist sein Geschlecht auch heilig;

π 401: *etwas schreckliches ists zu töten ein Königskind.* So muss denn auch Antinoos das Vorrecht Telemachs anerkennen α 387. ο 533; denn auch von den Freiern könnte nur einer Nachfolger sein α 401 und zwar einer der Fürsten durch Penelope's Hand, etwa wie Agilulf der Longobarde durch Theodolinde. Es ist somit die Autorität von Laertes, der nicht handelt, auf den Enkel Telemachos übergegangen, welchen Antikleia in allen Ehren des Königs sich denkt λ 185 f. [176]). — Am göttlichen Rechte des Königtums participieren auch die unmittelbaren Diener desselben, die Herolde [177]), *Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, Διΐ φίλοι* genannt *Α* 334. *Θ* 517.

51. Gross ist daher die Ehre der Könige daheim sowohl als im Felde. α 392 *denn es ist wahrlich nicht schlecht ein König zu sein; denn da wächst gleich auf in Fülle das Haus und an Ehren er selber.* Daheim geniessen sie den Ertrag des ihnen vom Volke gegebenen Landguts, des *τέμενος* (die Stellen bei Nitzsch I p. 28), so wie der Ehrengaben beim Mahle; *M* 310 *Glaukos, wir beide sind doch meist geehrt in Lykiens Gauen mit dem Sitz, mit Fleisch und volleren Bechern und alle sehen auf uns wie auf Götter, und wir haben den Niessbrauch des grossen Landstrichs am Xanthos, schönen Baumstücks und weizentragenden Saatlands.* λ 185 *Telemach aber in Ruhe waltet des Kronguts* (Antikleia starb vor der Ankunft der Freier) *und schmauset bei gebührendem Mahl wie es ziemt zu geniessen dem Richter; alle laden ihn ja* [178]). *I* 154 *drinnen wohnen Männer gar reich an Schafen und Rindern, die mit Spenden ihn ehren werden wie Götter unter seinem Scepter entrichtend fette Gebühren* [179]) vgl. α 393. Diese sowohl als die Mahle stellen sich als die für Uebung der Rechtspflege zu leistende Gebühr dar. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob die jedesmaligen Parteien diese Beisteuern geleistet hätten; denn dann wäre allerdings die Möglichkeit der Bestechung eine sehr bedenkliche; sondern jedenfalls waren im allgemeinen auf diese Weise die festgesetzten oder zu gewissen Zeiten üblichen Abgaben motiviert, welche Jeder nach Vermögen leistete. Im Felde bekommt der Fürst ausser dem Beuteanteil auch noch das *γέρας* (λ 534: *μοῖραν καὶ γέρας ἐσθλὸν ἑλών*· vgl. *Α* 118 ff. 189

I 367) und scheint überhaupt über die Beute ziemlich willkürlich verfügt zu haben; vgl. *I* 135 ff. *A* 165; besonders *I* 330—333, wo freilich Achilleus, wie er v. 646 selbst eingesteht, in Leidenschaft spricht, daher möglicher Weise etwas übertreibt; *Λ* 687. 696. 704. *ι* 42. *I* 229 ff. Robiou QH. 86 hebt jedoch hervor, dass es die Achaier sind, welche die Beute verteilen in *A* 135. 161. *I* 135; dass aber das Volk wirklich die Beute verteilt, ist mit Sicherheit aus diesen Stellen nicht zu schliessen, denn auch die Fürsten könnten als *υἷες Ἀχαιῶν* oder *Ἀχαιοί* bezeichnet werden. Jene Ehre wird um so grösser, je mächtiger der König ist, so dass sich vor der Herrlichkeit der von Zeus geschenkten Machtfülle die grössere persönliche Tüchtigkeit selbst eines anderen Königs beugen muss. Was Agamemnon *I* 160 in Bezug auf Achilleus sagt: *und er füge sich mir, je mehr ich fürstlicher bin* ist ganz eins mit *A* 280: *bist du stark und Sohn einer göttlichen Mutter, nun so ist er vornehmer, da er über mehr noch gebietet*; *I* 96 ff.: *hochgebietender Atride, der Männer König Agamemnon, mit dir hör ich auf und beginne mit dir, da du vieler Mannen Gebieter, und dir Zeus das Scepter verlieh und Gericht, damit du sie beratest.* — Bei dieser Gelegenheit mag auch der Titel *ἄναξ ἀνδρῶν* erwähnt werden. Wir bemerken, dass derselbe dem Agamemnon 46mal in der Ilias, zweimal in der Odyssee gegeben ist, darunter neunmal in der Il. und *λ* 397 in der vollen gleichsam officiellen Anrede: *Ἀτρεΐδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον.* Da dieser Titel wie wir sogleich zeigen werden nur noch vier anderen Fürsten je einmal erteilt wird, so liegt die Vermutung nahe, dass derselbe sich speciell auf die Stellung des Agamemnon beziehen müsse, und der *ἄναξ ἀνδρῶν* dadurch von den *ἀγοὶ ἀνδρῶν* und *ὄρχαμοι λαῶν*, principes virorum [181]), hervorragend oder erster unter unter den Männern, wie Agamemnon nur *Ξ* 102, sonst meist Menelaos angeredet wird, sich unterscheide. In der That erscheint jenes Prädikat Agamemnons auch immer da, wo irgend ein Bezug auf seine Stellung als Oberkönig durchblickt, sei es im Rat, wo er solchen giebt oder gutheisst, oder in der Volksversammlung, oder bei Verteilung von Gaben, oder als Oberpriester beim Opfer, oder als Heerführer im Kampf. Daraus erklärt sich auch, warum dieser Titel [180])

in der Odyssee selten erscheint, was ja durch die Stoffe beider Epen bedingt ist; man darf also daraus ja nicht (mit Hepp, Progr. v. Reutl. 1883 S. 18 n. 33) einen Beweis für die in der Odyssee abnehmende Achtung vor dem Königtum machen, wenn auch die Thatsache wohl richtig ist. Ausser ihm haben diesen Titel nur Anchises *E* 268 und Aineias ib. 311, (ob mit Rücksicht auf das *Υ* 178 ff. 300 angedeutete Verhältnis? Doch wohl eher) als Gebieter des alten Dardanerstammes und vielleicht Führer einer Symmachie oder eines Systema vgl. im Schiffskatalog B v. 849 ff. Schwer ist der Grund zu diesem auszeichnenden Titel bei Eumelos *Ψ* 228 vgl. *B* 714 und kaum bei Euphetes *O* 532 einzusehen, wenn man nicht annehmen will, dass hier schwache Spuren eines den Zuhörern Homers noch bekannten Bundesverhältnisses vorliegen. Freilich sollte man dann diesen Titel nach *Π* 173—197 noch eher für Achilleus, nach *Δ* 295 f. für Nestor erwarten. Orsilochos ist *πολέεσσ' ἄνδρεσσιν ἄναξ E* 546. In dieser hohen Ehre des Königtums findet auch das Verhältnis des *θεράπων* seine Begründung, kraft dessen sich oft ein fürstlich geborener Held zu dem königlichen Freunde in brüderlicher jedoch entschiedener Unterwürfigkeit gesellt, und ihm in Krieg und Haus zu jeglichen Diensten hold und gewärtig ist. Man gedenke der Verhältnisse nicht nur des Meriones zu Idomeneus, des Sthenelos zu Diomedes, des Patroklos zu Achilleus in Schlacht und Krieg, sondern auch wie sich Patroklos und Antilochos um Achilleus *I* 190 ff. *T* 315 ff., ferner Eteoneus um Menelaos *δ* 22. *ο* 95 ff. im häuslichen Dienste bemühn, während Menelaos selbst vor Troia in einer Art von Therapontenverhältnis zu seinem Bruder steht *B* 408 f., wo er kommt, um zur Bereitung des Mahles zu helfen, d. i. zu thun, was sonst der *θεράπων* thut. Wie *δ* 22 *κρείων Ἐτεωνεὺς* der *ὀτρηρὸς θεράπων Μενελάου* genannt wird, so ist *σ* 423 der *ἥρως Μούλιος, κῆρυξ Δουλιχιεύς*, der *θεράπων* des Amphinomos. Man vergleiche noch *Δ* 227. *Z* 18, besonders *H* 149 ff. und über das Theraponten-Verhältnis überhaupt Nitzsch I p. 233.

52. Aber die höchste Ehre der Könige liegt wesentlich 190
in ihrem Berufe *ποιμένες λαῶν* zu sein, der *Π* 542 in den Worten: *Lykien schirmte Sarpedon durch Recht und Gewalt*

(vgl. Soph. OC. 68 und 1 Samuel 8, 20), als Landeswahrung (*I* 396) durch Richteramt und persönliche Tapferkeit bestimmt ist. Persönliche Tapferkeit sagen wir. Denn in den Kriegen der Heroenzeit, wo sich von Taktik kaum noch und nur bei Nestor (*B* 362. *Δ* 297; vgl. Bothe zu *P* 382 und etwa bei Aias *P* 354—359 eine Spur findet, geben die Fürsten persönlich als **πρόμαχοι** den Schlachten ihre Wendung, indem sie die persönlichen Mittelpunkte des Vordringens oder Weichens[182]) sind. So wird *E* 643 zu Sarpedon gesagt: *du hast nur schlechten Mut: drum schwinden deine Mannen*, vgl. *Λ* 344. — Wie nun die Königsehre der **διογενεῖς** und **διοτρεφεῖς** von Zeus stammt, so ist Zeus auch Quell alles Rechts, Creuzer Symbol. III[3] 102 ff.. 108 ff. das von ihm stammt: **πρὸς Διός**; für ihn und in seinem Namen haben sie also die Rechtssatzungen **θέμιστες** zu schirmen (**εἰρύαται** *A* 238) und sind deshalb **θεμιστοπόλοι** (hymn. Dem. 103. 473) oder **δικασπόλοι** *A* 238. *λ* 186, was freilich jeder Richter ist, nemlich iura colentes (§. 196). So übt denn der König teils allein, wie sich vielleicht aus *μ* 440 erschliessen lässt, vielhäufiger aber mit Beisitzern vor versammeltem, die Parteien unterstützenden, zum Mitstimmen aber nicht berechtigtem Volke das Richteramt; *Σ* 497 ff. *Π* 381. Eine dritte Funktion hat er in der jedoch ihm nicht ausschliesslich zukommenden Berufung und Leitung der **βουλή** und *ἀγορά*, wovon weiter unten. — Derjenige König nun, der seinem fürstlichen Berufe treulich nachkommt, und in seinem Volke Gerechtigkeit aufrecht erhält, bringt dadurch den Segen göttlicher Gnade über sein Land, und dass er dies kann, darin eben liegt die höchste denkbare Ehre des Berufs; *τ* 108—14: *denn zum Himmel empor reicht dein Ruhm als Fürst ohne Gleichen, der frommen Sinnes unter vielen kräftigen Männern gebietend wahrt die Gerechtigkeit und es trägt die dunkele Erde Gerste und Weizen, von Obst voll prangen die Bäume, und immer fruchtbar mehrt sich das Kleinvieh und Fische bietet der See dar und unter gütigem Scepter gedeihet das Volk ihm.* (Ein Beispiel von Gegenteil giebt *Π* 386 ff.). Hierin zeigt sich so recht die Eigenschaft des **ποιμὴν λαῶν**, Hirte der Mannen oder seines Volks. 182[b]).

191 53. Es hat sich aber in der Vorstellung des Dichters,

gleichwohl das patriarchalische Heroenkönigtum in Folge des qualitativen, von andern Menschen sie wesentlich unterscheidenden Vorzugs (cf. υ 195) nicht gereinigt von dem despotischen Elemente unbeschränkter Willkür, so dass das ihnen zugeschriebene göttliche Recht, analog der den Göttern selbst zugetrauten Unsittlichkeit, blos einräumende und gewährende, nicht zugleich auch zu göttlicher Lauterkeit verpflichtende Kraft hat. Penelope fragt δ 687 ff. die Freier, ob sie nicht von ihren Eltern gehört, welch ein König Odysseus gewesen, *kränkt' er doch keinen in Wort oder That von dem Volke, wie sonst wohl Brauch der göttlichen Herrscher, zu hassen den einen oder andre zu lieben.* Denn δίκη bezeichnet eine durch das Herkommen sanctionierte Art und Weise, eine fast zum Rechte gewordene Gewohnheit. τ 43. λ 218. ξ 59. β 230 ff. ξ 62. 138 f. (Nitzsch I 73). Die Gewalt über die Unterthanen geht so weit, dass ganze Städte nicht nur verschenkt *I* 149, sondern sogar ausgeleert werden können, um andere fremde Bewohner einzunehmen; siehe die bekannte Stelle δ 174: *und ich hätte in Argos für ihn* (*Odysseus*) *eine Stadt mit Palast auch auferbaut und mit Habe und Kind und allen Mannen geholt ihn, ausgeleert eine Stadt, die ringsum liegen und hörig mir sind.* Weder diese Stelle selbst, noch sonst eine Andeutung im Dichter giebt Veranlassung, die Vertriebenen und Neuaufgenommenen blos von Grundholden der königlichen Familien zu verstehn, und wenn auch in Menelaos' Aeusserungen viel freundschaftliche Phantasie ist und die Ausführung derselben kaum denkbar; für die Macht, die er sich zutraut, bleiben diese Verse immer beweisend. Aehnliches verheisst *I* 149 Agamemnon dem Achilleus und Hektor besinnt sich *X* 117 ff., ob er nicht den ganzen Raub des Alexandros und dazu alle bewegliche Habe der Troer den Feinden überantworten soll. — Redefreiheit und Widerspruch, obwohl ein dem Edeln zustehendes Recht *I* 33, 100 ff.: *Deinen Unbedacht muss ich zuerst bekämpfen wie Brauch ist, Atreus' Sohn, in dem Rat*, ist selbst dem Hektor nicht angenehm *M* 211: *Hektor, immer tadelst du mich im Rate des Volksthings, auch wenn ich Gutes rate: denn nicht doch ziemt sich dem Volksmann anders zu reden im Rate noch in dem Kampf und immer nur deine Macht zu erhöh'n.* Ty-

rannischer Art ist Agamemnon's Benehmen gegen Achilleus, gegen den Priester Chryses; des Heerführers ungerechter Tadel *Δ* 401 wird auch von Diomedes schweigend hingenommen: *dem erwiederte nichts Diomedes' Kraft, denn er schämte sich vor dem Scheltwort des würdigen Königs.* Odysseus kann *B* 192 f. zu den Fürsten sagen: *weisst du ja noch nicht genau, was eigentlich will der Atride; jetzt versucht er sie nur, bald trifft er die Söhne Achaias.* Selbst einem Achilleus bliebe zunächst nur übrig, die arge Kränkung durch Kampf auszufechten, wenn ihn nicht die Göttin Athene, welche beide Streitende liebt, abgehalten und Thetis nicht einen andern Weg der Genugthuung gefunden hätte. Um so weniger fällt es auf, wenn der Fürst mit einem Manne vom Volke sehr wenig Umstände macht; *B* 198: *doch wo er fand einen schreienden Mann aus dem Volke, den schlug er mit dem Scepter und schalt ihn aus mit der Rede*; *Ω* 247 *sprachs und schlug mit dem Stab auf die Männer* (Priamos). Weltberühmt ist Odysseus' Verfahren gegen den ungezogenen Schreier Thersites. — Sehr merkwürdig tritt aber die Abhängigkeit des Volks von dem Willen des Königs, selbst wenn er ungerecht und verderblich wäre, in einem Verhältnis hervor, auf welchem die Handlung der Ilias zum guten Teil beruht. Paris, welcher der Helena selbst und noch mehr den Troern, diesen sogar wie die Ker verhasst ist, verweigert dennoch hartnäckig die vollkommene Erfüllung der von ihm selbst angebotenen und feierlich stipulierten Vertragsbedingungen am Tage seiner Besiegung durch Menelaos vor der ganzen troischen Volksversammlung: *und ich sag's ins Gesicht euch, nicht geb das Weib ich heraus* *H* 362; nur die geraubten *κτήματα* will er er mit eigenen vermehrt herausgeben. Priamos *μήστωρ θεόφιν ἀτάλαντος*, unterstützt ihn und auf seinen Vorschlag, dem das Volk gerne zustimmt (v. 379), geht der Herold ins Feindeslager, um im Namen des Königs und Volks einen Antrag zu überbringen, der voraussichtlich den traurigen Krieg nicht enden wird. Dies Verhältnis erschien schon dem Herodot 2, 120 so merkwürdig und unglaublich, dass er darauf sein bekanntes Raisonnement über den Aufenthalt der Helena in Aegypten gründet. Dann vergleiche man, was

Hektor dem Paris vorwirft *Z* 326 ff. und den ähnlichen Fall *N* 107 ff.

54. Trotz solcher Machtfülle des Königtums, die sich auch über zwei politisch gesonderte Stadtgemeinden ertrekken kann (*o* 412), und die besonders hervortritt bei Gründung neuer Staaten durch Uebersiedlung (ζ 8 ff., wo der Häuser- und Tempelbau, die Befestigung der Stadt, die Ackerverteilung — vgl. Isocr. 3, 28 — durch den König geleitet wird), finden sich gleichwohl sehr wenig Beispiele von schnödem Missbrauche derselben oder von Revolutionen, wie sie der Druck hervorruft[183]). Als grausamer Wütrich wird in einigen Stellen der Odyssee ein König des Festlandes Echetos[184]) genannt, und Empörung und Königsmord hatten nur die Thesproten gegen Antinoos' Vater im Sinn, der das Volk durch seine Verbindung mit den räuberischen Taphiern drückte, wurden aber von Odysseus in Schranken gehalten (*π* 424 ff.). In Ithaka selbst stützen sich die Freier bei ihren usurpatorischen Bestrebungen auf einen bedeutenden Anhang im Volke (*β* 51. 70. 74, vgl. Nitzsch I p. 79), dem sie aber nach ihrem Anschlag auf Telemach's Leben (Nitzsch I p. 299) nicht mehr vollkommen trauen (*π* 375), und dem wenigstens ein Teil des Volkes das Gegengewicht hält (*οὔτε τί μοι πᾶς δῆμος ἀπεχθόμενος χαλεπαίνει, π* 114). Die Möglichkeit einer revolutionären Stimmung im ganzen Volke setzen die oben berührten Stellen *γ* 215, *π* 95 voraus. Die schnell beendigte Revolution in Ithaka nach dem Freiermorde (*ω* 420 ff.) wird durch das Verlangen nach Blutrache veranlasst (ib. 434); Aigisthos dagegen ist sieben Jahre lang im Besitz der angemassten Herrschaft (*γ* 304. 305). Dagegen ist die Andeutung des Achilleus in seinen *ἀταρτηρὰ ἔπεα A* 225 ff. nicht misszuverstehen 231: *volkverzehrender König, du herrschest ja nur über Memmen; denn sonst hättest du heut', Atride, dein letztes gefrevelt,* ist in Leidenschaft übertrieben; hat doch der Sprechende selbst den Mord des Oberkönigs nicht auf sich nehmen wollen (220), den er hier von den anderen Fürsten erwartete. 192

55. Nun war aber das politische Leben Griechenlands bestimmt, das Individuum im Staate zu seinem Rechte kommen zu lassen, sowie dem Staate selbst durch organische 193

Gliederung eigentliches Leben zu verleihen. Es tritt daher bei dem Dichter schon sehr bedeutsam ein aristokratisches, und in schwachen Anfängen ein demokratisches Element im Staatsleben hervor. Eine ausserordentlich fleissige und geschickte Monographie über diese Materie ist die schon öfter angeführte des Dr. Leo Hepp, Convictsvorsteher am Gymn. Rottweil, Progr. 1883, der wir manches dankbar entnehmen. — Neben dem Könige steht ein Adel, nicht etwa ein hoher und niederer: Bekker HBl. II 67 nimmt nur Freie an; aber es giebt Unterkönige (Grote-Meissner I 437); die Herrscher stehen unter dem Oberkönig — Agamemnon, Alkinoos, Odysseus — δ 652, nicht nächst ihm, sondern unter ihm π 419. Der ideale Staat der Phaiaken hat zwar zwölf *βασιλῆες* neben Alkinoos ζ 54. ϑ 390, aber er ist doch Alleinherr ζ 12; es ist ein Föderativverhältnis, daher jeder ein *γέρας* besitzt η 150; andre Geronten erscheinen η 189. Das Griechenheer vor Troia zeigt ähnlich föderative Verhältnisse, *σκηπτοῦχοι* *B* 86 aber auch *γέροντες* *B* 404 und *βουληφόροι* *Δ* 144; der übrige Adel *B* 188. *I* 334; aber nur einer ist König *B* 201, die anderen *B* 445 sind vergleichbar den Paladinen unter Karl dem Grossen[185]) — „die Edlen bilden für sich dem Volke gegenüber die Abbilder der königlichen Persönlichkeit, wie der König dem ganzen Staat gegenüber als ein Repräsentant der Gottheit erschien.“ Sieben *γέροντες* um Priamus *Γ* 146 ff., ebenso sieben von Agamemnon berufen *B* 404 ff., ohne Achilleus natürlich — dabei ist bemerkenswert, dass *γέροντες* Titel geworden ist, der keineswegs blos die Greise bezeichnet (vgl. senatores); die constitutiven Elemente solcher Würde sind kaum mehr auffindbar; im Kriege heissen Anführer, mögen sie noch so jung sein, wie Diomedes, Geronten: Auf Ithaka ist noch die *γερουσία* im eigentlichen Sinn vorhanden; auch die *δημογέροντες* in Troia sind Greise *Γ* 146; vgl. Gladstone-Schuster 419 f. Eine *βουλή* findet sich in Eumaios' Vaterland der Insel Syrie ο 467, in Ithaka und bei den Aitolern *γέροντες*, φ 21. *I* 574; bei den Pyliern *ἄνδρες ἡγήτορες* *Λ* 687 (Hauptstellen *B* 188. 404 ff. *T* 449. *Z* 113. *Λ* 372. *Σ* 503. β. 15. 40. ζ 34. η 189. ϑ 390). In Ithaka und in den umliegenden Inseln ist, wie die Menge der Freier π 247 ff. beweist, der Adel sehr zahlreich, vgl. α 245 ff., und

mächtig; sonst wäre die frevelhafte Occupation des königlichen Hauses und Haushalts so wie das Streben so Vieler nach der Königswürde nicht erklärlich (*ο* 520 ff.). Die politische Berechtigung des Adels besteht in der wohl nirgends fehlenden Teilnahme desselben an der *βουλή* (daher *ἀνὴρ βουληφόρος, γέροντες βουλευταί*), aber wenn auch in der Ilias, welche überhaupt den Adel mächtiger zeigt, die Edlen öffentliche Botschaften absenden, die Beute verteilen u. dgl. und auch an der Rechtspflege teilhaben (vgl *Α* 54. 144. *Β* 24. 53. 207. 404. *Ι* 422 ff. *Σ* 502. *Τ* 40 ff. *Χ* 119) an der Regierung selbst haben sie doch nicht teil; doch können sie teils bei der Rechtspflege stellvertretend, wie einige Male in der Odyssee, teils selbständig (*Α* 54 *Β* 207 ff. *Τ* 40 ff.) eine Volksversammlung berufen, endlich besondere Heeresabteilungen im Kriege führen *Β* 563 ff. (vgl. *ν* 265, wo sich angeblich ein Edler des Landes im Feldzuge dem Therapontenverhältnis zum Fürsten entzieht und als selbständiger *ἀρχὸς* auftritt). Ueberhaupt stehen sie dem König in allen öffentlichen Geschäften zur Seite; vgl. *φ* 21. *Ι* 422. *Χ* 119 (der *ὅρκος γερούσιος*); *Δ* 687, und Einzelne können wie dieser ein *τέμενος* haben (Nitzsch I p. 69); vgl. *η* 150. Im Ganzen ist unverkennbar, dass das Königtum der Ilias noch weit fester steht, als das der Odyssee, welches vielfach bereits unterminiert ist; s. Buchholz, Hermann, Gladstone bei Hepp a. O. S. 27 f. In der Odyssee ist die Opposition des Adels gegen dasselbe eine bewusste und systematische.

56. Das Volk heisst besonders im Krieg, gegenüber den **194**
πρόμαχοι und Fürsten, *ἡ πληθύς*, sonst als Volksgemeinde *ὁ δῆμος* [186]), hat im ganzen zunächst dem *βασιλεὺς* zu gehorchen und thut es auch *Η* 378. *Ι* 79 vgl. *Μ* 212, obgleich man Gewicht darauf legt, es bei guter Laune zu erhalten *Κ* 68 ff., selbst in Ilios kann das Volk eine *ἀγορά* bilden: *Β* 788. *Γ* 209. Diese hat aber durchaus nur den Charakter einer römischen concio, ohne die Rechte der comitia auch nur annäherungsweise zu besitzen (vgl. Rubino Untersuchungen über röm. Verf. I. p. 254, Nitzsch I p. 68 II p. 168 ff. Schömann I p. 25 f.). Sie stimmt einem Vorschlage in der Regel durch Acclamation bei, wie *Ι* 50: *οἳ δ' ἄρα πάντες ἐπίαχον υἷες Ἀχαιῶν·* oder *ἐπὶ κελάδησαν* oder *ἐπήνεσαν*;

auch durch Schweigen kann im besonderen Fall die Zustimmung ausgedrückt werden (*Α* 22 vgl. Döderlein Gl. III p. 173); im allgemeinen aber hat das Volk zu gehorchen und thut es auch gerne. Etwaige Missbilligung oder gar Annullierung eines Vorschlags durch dasselbe kommt nicht vor. Doch nahm man Rücksicht auf die öffentliche Meinung, besonders wenn sie genehm war (*Η* 406) und suchte sie für sich zu gewinnen. Chrakteristisch ist *Σ* 296. 310 ff. Hektor appelliert hier dem Pulydamas gegenüber an die Troer. Dieser Anerkennung des Volkswillens folgt aber sogleich die Aeusserung, er werde es nicht dulden, dass sie jenem zustimmen und dies spricht er vor ihren Ohren aus. Und sie folgen wirklich dem Hektor, freilich verblendet von Athene. Dieser Zusatz lässt nicht schliessen, dass im entgegengesetzten Fall Hektors Vorschlag rechtlich aufgehoben gewesen wäre, sondern beweist nur das blinde Vertrauen des Volks auf seinen Führer (*Ζ* 403). — Darum hat auch die *ἀγορή* so gut wie die *μάχη* (die beiden Hauptgebiete männlicher Tüchtigkeit, vgl. *Β* 370. *Δ* 400. *Γ* 440. *Ο* 283. *Σ* 106. 252. *δ* 818) das Epitheton *κυδιάνειρα* *Α* 490. — Die Stelle *ξ* 239 beweist höchstens, dass der angebliche Kretenser gegen die allgemein hochgestellte öffentliche Meinung nicht handeln wollte, um seinen Einfluss (v. 234) und guten Namen nicht aufs Spiel zu setzen, nicht aber, dass er von Rechts wegen gerade so handeln musste. — Aber es findet sich auch von positiver Entscheidung durch das Volk keine Spur; ja nicht einmal eine Stimme aus seiner Mitte, abgesehen von Thersites, der eben eine Ausnahme bildet — wo wir eine solche erwarten könnten [187]). *β* 81. 256 f. Ueberhaupt wird mehrmals (z. B. *Α* 54—304. *Β* 808. *β* 257) gar nichts über die Aufnahme eines Vorschlags berichtet, was doch hätte geschehen müssen, wenn diese entscheidend gewesen wäre; wir sehen sogar mehrfach, dass die Versammlung entlassen wurde, ehe sie nur sich geäussert hatte *Β* 381. 394. *Θ* 530. 542. *Η* 371. 378. *Σ* 298. 310. Die Macht des Volkes kann sich also nur geltend machen durch die Energie der öffentlichen Meinung, welche die Fürsten respectieren; denn sogar gewaltsame Ausbrüche derselben werden wenigstens als möglich gedacht: *Γ* 56: *aber gar sehr sind Memmen die Troer; denn sonst hätte längst schon dich*

der steinerne Mantel gedeckt für alles das Böse, das du verbrochen, also das Lynchgericht in optima forma, der λιθόλευστος Ἄρης des Sophokles. Wenn auch das Volk keine Rechte hatte, so bleibt doch bemerkenswert, dass man auf dessen Stimmung Rücksicht nahm, wie Hektor oder Polydamas, *N* 735. *X* 100. *I* 95—102; eine Berufung des Rats der βουληφόροι ging voraus *B* 53 ff. 86 ff. *Z* 113. *K* 195 ff.

Anders gestaltet sich das Verhältnis in der Odyssee: freilich darf man da nicht vergessen, dass die Grundlage des ganzen Epos ein Ausnahmszustand in Ithaka ist, aber es bleibt doch bemerkenswert, dass selbst die Laistrygonen eine ἀγορά haben *κ* 114; Telemachos bedarf offenbar des Volks, Alkinoos besorgt nicht ohne eine ἀγορή die Entlassung des Odysseus *ϑ* 25, er bezahlt sogar die Ruderer *ϑ* 38; bezüglich der Heimfahrt von Troia wird das Volk befragt *γ* 137 ff.; in der Odyssee wird die öffentliche Meinung sehr berücksichtigt *ξ* 239. *π* 95. 114. *τ* 527. Ueber δήμου φάτις und φῆμις vgl. Gladstone-Schuster 343. Nitzsch I 95. II 125. Selbst die Freier nehmen Rücksicht darauf *π* 375. *β* 50 ff.; aber trotz alledem sind auch in der Odyssee die Rechte des Volks noch lange nicht definierte, wenn es auch anfängt derselben sich bewusst zu werden.

Besondere Verpflichtungen des Volkes sind der Kriegsdienst, zu dem der König nach Analogie von *ξ* 248 entweder Freiwillige sammelte, oder, wie es scheint, so viel Mannen aufbieten konnte, als ihm gut dünkte, nicht nur aus den waffenfähigen Söhnen der Familien, welche nach *Ω* 400, wenn ihrer mehrere waren, unter sich losen mochten, sondern auch aus den Hausvätern; denn der reiche Echepolos aus Sikyon kauft sich bei Agamemnon vom Zuge nach Ilios mit einem Rosse los, *Ψ* 296. Ferner die Beisteuer zu ausserordentlichen Ausgaben der Könige, zu welcher auch der ἔρανος zu zählen ist, soferne er nach Welcker (Aesch. Trilog. 381; *χ* 55. *τ* 197) eigentlich eine freundwillige Gabe bezeichnet, die der König von seinen Getreuen zu einem auswärtigen Unternehmen u. dgl. einsammelt, dann aber auch das zu diesem Behufe gehaltene Königsmahl. Athene erkennt — nach Welcker — an der Abwesenheit des Herrn (*α* 226), dass sie keinen ἔρανος vor sich sehe. Der Adel von Scheria soll nach Alkinoos' Wunsche

dem scheidenden Odysseus viritim einen Dreifuss und Kessel geben; *wir hinwieder wollen uns schadlos halten durch Sammlungen im Volke, den schlimm wärs, sollte der Eine umsonst das leisten* ν 14 f. und so entschädigen sich die Fürsten öfter δημόθεν *T* 197. *X* 55. *Ψ* 387. *β* 66 ff; daher wohl auch der Vorwurf δημοβόρος βασιλεύς, bei Herodot: δημοφάγος; Gladstone Studies III 29 bei Schuster 316; Robiou QH. 92, der das Beiwort zunächst an das Richteramt des Königs anknüpft.

195 57. Was endlich die Gliederung des δῆμος in Stände betrifft, so lassen sich einigermassen unterscheiden 1) die kleinen Grundbesitzer, aus denen der grösste Teil des Volkes besteht, 2) die δημιοεργοὶ oder δήμιοι, d. i. nach ϱ 384 die Wahrsager, Aerzte, Zimmerleute, Sänger, die Herolde (τ 135) und dienenden Ordner der Plätze zu Tanz und Kampfspielen (ϑ 258 f.), die Lederarbeiter (*H* 220. 221) und Goldschmiede (γ 425), denen jedoch allen Grundbesitz abzusprechen um so weniger Anlass vorhanden ist, als χ 351 der Sänger Phemios ausdrücklich sagt, nicht der Mangel habe ihn dem Willen der Freier dienstbar gemacht; endlich 3) die besitzlosen, jedoch freien und δ 644 von den Sklaven bestimmt unterschiedenen Tagelöhner, welche sich um Lohn und Unterhalt (σ 356 ff.) an Andere, selbst an unbegüterte Hausväter (λ 490) zur Arbeit verdingen, die θῆτες oder ἔριθοι. „Diese scheinen ganz allgemein solche Arbeiter zu sein, die ein bestimmtes Geschäft gemeinschaftlich auszuführen haben z. B. ein Feld abzumähen, eine Zeugwäsche zu beschaffen, eine Quantität Wolle zu verarbeiten, wobei sie sich wetteifernd (ἔρις) bemühen fertig zu werden. Denn die Schnitter Σ 560 sind gewiss auch Sklaven, die sonst ganz mit Stillschweigen übergangen sein würden, da sich doch sicher nicht annehmen lässt, dass der König keine anderen als gemietete Arbeiter habe.“ (So Schömann GA. I³ 44; vgl. auch die anderen Citate Hentze's im Anh. Σ 550). Dergleichen mögen auch die ξεῖνοι gewesen sein, welche nebst den eigenen Hirten des Odysseus die Herden desselben auf dem Festlande hüten (fremde, nicht ithakesische θῆτες) ξ 102; vgl. Soph. OR. 1000 (1029). Als nicht geachteter, der Gewaltthätigkeit preisgegebener, daher wohl nicht eingebürgerter (ἔμφυλος ο 273) Volksgenossen gedenkt der Dichter auch

noch der Ausgewanderten, *μετανάσται* *I* 648. *Π* 59. — Uebrigens ist an eine strenge Sonderung der Handwerksgeschicklichkeit nicht zu denken; Fürsten haben z. B. die Gabe der Weissagung, der Heilkunde; namentlich ist Odysseus ein Meister fast in jeglicher Kunst. (Vom Handel wird unten (§. 60b) die Rede sein). Die Phaiaken sind kein Handelsvolk, sondern nur Seefahrer zur *πομπή* der Fremden *ϑ* 31 und öfter, mit welchem Geschäfte die Seltenheit der Fremden bei ihnen freilich contrastiert [188]).

58. So weit ist im Heroenzeitalter die Entwicklung, **196**
wenn man so sagen darf, des Staatsrechts gediehen. Aber *ι* 112 (siehe §. 182) werden als Kennzeichen eines geordneten politischen Lebens auch die *ϑέμιστες*, die rechtlichen Satzungen, geltend gemacht, und *ι* 215 wird der Kyklope, der seiner Stärke vertrauend weder Götter noch Menschen scheut, als ein *ἄγριος* geschildert, *οὔτε δίκας εὖ εἰδὼς οὔτε ϑέμιστας*, ein entschiedener Beweis, wie sehr bei dem Dichter die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität zusammenfallen. Von selbst versteht sichs, dass diese *ϑέμιστες* herkömmliche, aus dem Geiste des Volkes herausgebildete Gewohnheiten sind; die Bewahrer derselben, die *ἄνδρες δικασπόλοι*, d. i. die Fürsten und Edlen, haben sie (§. 190) von Zeus, und er ist auch der Garant und Schirmer derselben, indem er die Ungerechtigkeit der Richter, *die mit Gewalt in dem Thing krumme Urteile fällen und vertreiben das Recht nicht scheuend die Aufsicht der Götter* *Π* 385 ff. mit einer Art von Sündflut heimsucht.

Von der Beschaffenheit dieses Privatrechtes nun finden sich bei dem Dichter folgende Andeutungen. Es besteht ein Erbrecht, da sich die Söhne *ξ* 208. *η* 149) oder Seitenverwandte, *χηρωσταί* (*E* 158), in die Habe des Erblassers teilen. Von willkürlich einzugehenden Rechtsgeschäften findet sich *Ψ* 485 die der Entscheidung eines Schiedmannes (*ἵστωρ*) anheimgegebene Wette, ferner unter Zeugschaft und Garantie der Götter die *ῥήτρη*, der Vertrag, kraft dessen *ξ* 393 Odysseus in Bettlergestalt, im Fall er dem Eumaios die Heimkunft des Königes lüge, sein Leben verwirkt haben, im Fall der Bestätigung seiner Aussage sich Bekleidung und Entsendung ausbedingen will. — Schuldforderungen kommen vor, jedoch

wahrscheinlich nur als Ersatzforderungen für geraubtes Gut entweder zwischen zwei verschiedenen Staaten φ 17: *Odysseus kam einer Zahlung halber, die ihm die ganze Gemeinde* (Messenier) *schuldete, denn messenische Männer hatten aus Ithaka Schafe geraubt in viel beruderten Schiffen. Denn ihn hatte sein Vater entsandt und die anderen Aeltesten,* oder zwischen Individuen aus dergleichen, γ 366. Dieses Verhältnis gehört daher begreiflicher Weise mehr in die Sphäre des Völkerrechts. Dagegen finden wir im Bereiche des Privatrechts Ψ 573 ff. von Menelaos gegen Antilochos eine Klage gestellt wegen dolus malus, und zur Entscheidung derselben dem Beklagten vom Kläger selbst den Eid deferiert. Am ausführlichsten wird uns Σ 497 ff. der Process um ein Wergeld, ποινή, geschildert, welches der schuldige Totschläger bezahlt, der Widerpart nicht empfangen zu haben behauptet[189]). Hier tritt als Rechtsmittel der Entscheidung ein Zeuge auf (so deuten die Scholien mit Wahrscheinlichkeit das Ψ 486 für arbiter gebrauchte ἵστωρ). Die Richter, γέροντες, sitzen mit den Stäben in der Hand ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις, ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ, und votieren nacheinander (ἀμοιβηδὶς δ 310 hymn. Dem. 327). Das Volk, das sich in zwei Parteien geteilt hat und auf diese Weise durch lauten Zuruf in die Verhandlungen sich mischen will (*die Leute riefen von beiden Seiten dazu, beiderseits helfend*), wird von den Herolden in Schranken gehalten, wiewohl der Vortrag des Beklagten (oder vielmehr Appellanten?) an dasselbe gerichtet ist (ὁ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδοῦναι δήμῳ πιφαύσκων). Merkwürdig ist, dass schon hier die Deponierung einer zu gleichen Teilen zusammengeschossenen Geldsumme, wie wir sagen würden, vorkommt, welche der gewinnenden Partei zufällt (*und es lagen in der Mitte zwei Pfund Goldes für den der unter ihnen sein Recht am geradesten angäbe*), dem römischen Sacramentum (oder der attischen παρακαταβολή, nach Schömann) vergleichbar. — Hymn. in Merc. 324 heisst es von Hermes und Apollon, welche zur Schlichtung ihres Streits in den Olymp zu Vater Zeus gehen: κεῖθι γὰρ ἀμφοτέροισι δίκης κατέκειτο τάλαντα. Baumeister bezieht dies auf eine libram iustitiae fictam nach Analogie der Schicksalswage des Zeus; dabei scheint aber der Dativ einige Schwierigkeit zu machen. Sollte der Vers

vielleicht nach der eben aus der Ilias angeführten Stelle gedichtet sein?

59. Dies ist also ein aus einem Totschlag erwachsener 197
Civilprocess. Aber höchst merkwürdig ist es, dass es Criminalprocesse noch gar nicht giebt, wie auch Rubino in der ZfAW. 1844 p. 340 bemerkt. Denn das Familienprincip, die Geltung des Blutes und Geschlechtes, waltet im Staate noch so bedeutend vor, dass der Verbrecher, namentlich der Mörder, nicht den Staat, sondern die Verwandten beleidigt (vgl. *B* 665 ff. *o* 272 ff.), folglich nicht rechtlicher Strafe, sondern der Blutrache verfallen ist. Dies ist im Staatsleben ein Element unüberwundener Natürlichkeit; der Staat hat noch die Pflicht nicht übernommen, das Leben der Staatsangehörigen zu garantieren dadurch dass er den Mörder verfolgt, und muss ihn folglich der Willkür der Privatrache preisgeben.

Geübt wird die Blutrache für unvorsätzlichen wie für vorsätzlichen Mord (vgl. *Ψ* 85 mit *ν* 259) und selbst im ersteren Falle sehr streng; *χ* 30 sagen die Freier zu Odysseus, den sie noch für den unfreiwilligen Mörder des Antinoos halten: *drum sollen dich hier die Geier fressen.* Als Bluträcher wird Orestes betrachtet (*α* 299: *ἐπεὶ ἔκτανε πατροφονῆα*). Blutrache ferner ist es, was Odysseus von den Familien der erschlagenen Freier erwartet; *ψ* 118: *denn auch wenn einer einen Mann erschlagen in der Gemeinde, der nicht viele Gefreundte hinterlässt* [190]*, so flieht er und lässt Schwäger und Heimat im Stich; wir aber haben des Staates Stütze getötet bei weitem die besten jungen Leute in Ithaka.* Die Rache fürchtend, vor welcher ihn seine eigene Familie nicht schützt, geht der Mörder gewöhnlich in die Verbannung (*B* 662. *O* 335. *Π* 573. *N* 696). Nur das Wergeld, die *ποινή*, wenn es die Familie des Getöteten annimmt, sichert ihm den Aufenthalt im Vaterland; vgl. *Σ* 496 ff. und besonders *I* 632 ff.: *nimmt doch mancher auch von dem Mörder des erschlagenen Bruders oder des Sohnes das Wergeld an; und jener bleibt in der Gemeinde dort nach starker Bezahlung und ihm der das Geld von ihm nahm bezwingt sich das Herz und der mannhafte Sinn.* Sonst aber bedarf derselbe keiner weiteren, etwa religiösen Sühne mehr, von welcher *κάθαρσις* sich die älteste Spur erst in Hesiods *κατάλογος*

(Schol. zu *β* 336) findet; vgl. N. Thl. VI, 20; Hermann G. A. §. 23. 26. Da nun aber anderwärts im Dichter religiöse Reinigungen vorkommen (*Α* 313; vgl. *χ* 494), so deutet Entbehrlichkeit gerade der Mordsühne darauf, dass der Mord nur für ein Verbrechen gegen Menschen, nicht für Verletzung eines göttlichen Gesetzes erachtet wurde. Hiemit stimmt vollkommen die Harmlosigkeit, mit welcher der Mörder seine That erzählt, Odysseus *ν* 259 ff. sogar einen (fingierten) Meuchelmord aus Rache, ohne zu befürchten, dass sich der Angeredete mit Entsetzen von ihm wende. Ja der Seher Theoklymenos, der einen Mitbürger erschlagen hat, kommt *ο* 256 zu Telemach sogar während eines Opfers, und bittet um Aufnahme, die er ohne Umstände nebst der gastlichsten Fürsorge findet; siehe Nitzsch l. c. p. VII; Anm. I p. 204.

Wird das Wergeld nicht angenommen (eine Analogie hiefür bietet Odysseus, der *χ* 61 ff. von den Freiern keine Busse nimmt) oder kann es nicht aufgebracht werden, so geht, wie gesagt, der Mörder in die Verbannung. Zwischen Odysseus und den Familien der erschlagenen Freier wollen Zeus und Athene eine *ἔκλησις* vermitteln, d. i. eine Art von Amnestie, *ω* 485. Sogar der Knabe Patroklos, der in Opus unvorsätzlich einen Gespielen getötet, wird von seinem Vater nach Phthia zu Peleus geführt *Ψ* 85. Im fremden Lande sucht er als *ἱκέτης* im Haus eines reichen Mannes Schutz und Aufnahme; vgl. die malerische Schilderung *Ω* 480: *wie wenn einen Mann dichte Verblendung erfasst, der in der Heimat einen Mann erschlagen und kommt in die Fremde, zu einem begüterten Mann und Staunen erfasst alle die ihn sehen.* Beispiele verweigerter Aufnahme finden sich nicht; zuweilen wird der Schützling sogar *θεράπων* des Schutzherrn, wie Lykophron aus Kythera des Telamoniers Aias *O* 431; Patroklos wird von Peleus sorgfältig auferzogen und zu des Sohnes *θεράπων* ernannt (*καὶ σὸν θεράποντ' ὀνόμηνεν* *Ψ* 90). Vgl. noch *Ν* 696. *Π* 573. *ξ* 380. *ο* 223 ff.

198 60. Aber mit der Aufnahme des *ἱκέτης* im fremden Land sind wir auf den Boden völkerrechtlicher Verhältnisse geführt, aus deren Erörterung allein die Stellung der *ξεῖνοι* — dies ist der Gattungsbegriff, unter welchem auch der *ἱκέτης* subsumiert wird wie hinwieder unter *αἰδοῖοι* *ο* 373:

Fremde, Schutzflehende, Arme — zur rechten Anschaulichkeit kommen kann.

Jedes fremde Volk, mit welchem nicht Verträge bestehn, wie den Ithakesiern mit den Thesproten (*οἱ δ' ἡμῖν ἄρθμιοι ἦσαν π* 427), ist ein feindliches, und kann, selbst wenn es keine Veranlassung gegeben hat, feindlich behandelt werden; freilich schlägt sie dabei das Gewissen, wenigstens nach Annahme des Eumaios, ξ 88: *ja selbst denen* (Plünderern) *fällt in das Herz gewaltige Furcht vor der Götter Aufsicht, ὄπιδος,* welcher das rücksichtlose Gebaren der Freier entgegengesetzt wird. Schömann *I*³ 47 n. 2 macht auch auf Nitzsch zu *θ* 146, Doederlein Gloss. II 256 und auf *μαψιδίως γ* 72. *ι* 253 aufmerksam. So zerstört der von Ilion heimkehrende Odysseus die Stadt der (nach *B* 846 doch als Bundesgenossen der Troer feindlichen) Kikonen Ismaros, tötet die männlichen Einwohner und führt deren Frauen und Habe als Beute fort *ι* 40 ff. Darum sind auch die räuberischen Einfälle in fremdes Land, dergleichen Odysseus vor den Troerzeiten viele macht *φ* 39 coll. ξ 230. 262), und auf welchen Sklaven, Sklavinnen und Herden erbeutet (*ψ* 357. *Σ* 28), auch wohl die Felder verwüstet werden (*Α* 155), durchaus nichts ungewöhnliches *ψ* 357, Thukydides meint sogar, 1, 5: *du solches Gewerbe noch keine Schande brachte ja eher noch Ruhm;* Aristarch hat jedoch dieser Ansicht widersprochen (Schömann G. A. I³ 46, 4) und wie sehr mit Recht, hat A. Römer, Bl. f. d. bayr. Gymn. und Realschulwesen 15, 60 ff. gezeigt; natürlich braucht das also gemisshandelte Volk Repressalien, wie denn Nestor im Rachekriege der von den Eleern beraubten Pylier Vieh als Ersatz heimtreibt *ἐλαύνεται ῥύσια,* aus welchen dann der Verlust eines jeden Beteiligten ersetzt wird: *Λ* 671 ff. Die plündernden Kreter büssen ihren Einfall nach Aegypten teils mit dem Leben, teils mit der Freiheit ξ 271. *ι* 47. Doch liess man gütliche Mittel nicht unversucht, wie denn Odysseus von seinem Vater und den Geronten zu den Messeniern gesendet wird *φ* 17 ff.; wozu Ameis die Stelle *γ* 367 und Hermann St. A. 9, 11 citiert. Sogar die ex professo getriebenen Räubereien sind zwar verhasst und gefürchtet (*π* 426), aber nicht als schimpfliches Gewerbe verachtet; denn *γ* 72 fragt Nestor seine Gäste ganz unbefangen, ob sie ein bestimmtes

Geschäft hätten oder eine Art von Freibeutern wären, die ohne bestimmtes Ziel, wo sich Gelegenheit findet, auf Raub ausgehen. Nur einmal findet sich ein Beispiel von völkerrechtlicher Scheu, α 260, wo sich der Ephyreer Ilos ein Gewissen daraus macht, dem Odysseus Gift zur Bestreichung seiner Pfeile zu geben.

Der Fremdling ist also, wo er hinkommt, rechtlich schutzlos, und erwartet auch leicht einen schlechten Empfang ν 229: *Lieber, du bist meine erste Begegnung auf diesem Boden, sei mir gegrüsst uud mögest du nicht mir im Bösen begegnen.* Weil aber solche Schutzlosigkeit allen menschlichen Verkehr aufheben würde, so tritt als Schirmvogt der Fremdlinge Zeus ein, der höchste Ordner und ταμίας der politischen, somit auch der völkerrechtlichen Verhältnisse. Das mangelnde menschliche Recht wird *iure divino* suppliert: η 165: *Zeus, der immer geleitet der Achtung werte Bedürftige, ἱκέτῃσι,* ι 270: *Zeus ist Rächer der schutzbedürftigen und Fremden, der Hort er aller der achtbaren Fremden, die er geleitet;* cf. Nitzsch z. d. St., ζ 207: *Zeus sind alle befohlen die Fremden und die Bettler*; dazu ν 213. ξ 283. π 422: Penelope spricht: *Narr, was sinnst du auf Mord und Verderben Telemachs? scheust du auch nimmer Schutzbedürftige, denen ja Zeus selbst Zeuge?* von einem Schutze Telemachs durch Antinoos kann wohl keine Rede sein, sondern Zeus wird sich des verlassenen Telemach, der also ἱκέτης für Zeus ist, annehmen. Darum fragt der Fremdling, der in ein unbekanntes Land gekommen ist, vor allem nach der Gottesfurcht der Einwohner, und bringt dieselbe mit ihrer Gastlichkeit in unmittelbarste Verbindung ζ 120: *sind das Frevler und Wilde voll Unrechts, oder für Fremde freundlich gesinnt und scheuen sie auch im Herzen die Götter?* und so öfter. Das Mitleid mit der Person des Kommenden selbst kann natürlich als ein weiteres Motiv der Gastlichkeit zu jenem ersten hinzutreten; ξ 388: *nicht doch darum erweis' ich dir Scheu und freundlichen Willkomm, nein, aus Furcht vor dem gastlichen Zeus und dein mich erbarmend.* Das heilige Gefühl frommer Scheu vereint mit menschlichem Erbarmen, auf welches der ξεῖνος Anspruch hat, (ϑ 546) wird αἰδὼς genannt; vgl. O. Müller Eumen. p. 134; N. Thl. I, 43, V, 36. Die ξεῖνοι heissen

daher auch geradezu *αἰδοῖοι* schlechthin *ο* 373. Doch gehörte eine Verletzung dieses heiligen Rechts nicht in den Bereich des Unmöglichen: ein anderer als Telemachos hätte vielleicht auf den gottlosen Rat der Freier einen Bettler und einen *ἱκέτης* an die Sikeler verkauft (*υ* 383); wenigstens finden wir den Fremdling, so wie er seinen königlichen Gastfreund verlassen hat, dieser Gefahr ausgesetzt (*ξ* 340. 297.)

61. Der Gattungsbegriff *αἰδοῖος* oder *ξεῖνος* zerfällt aber **199**
in die drei Unterarten des *ἱκέτης*, des *ξεῖνος* im engeren Sinne, und des *πτωχός*. Und zwar ist der *ἱκέτης* (welcher *ξεῖνος* heisst *η* 160 coll. 165; cf. *ξ* 278 coll. 284) von doppelter Art, entweder ein Vertriebener, der um Aufnahme und eine neue Heimat, ein Unglücklicher, der, nachdem er wie Odysseus im Schiffbruch Alles verloren, um Nahrung und Kleidung und Entsendung fleht, oder ein Flehender überhaupt, der irgend einer Gnadenwohlthat begehrt, wie Priamos bei Achilleus *Ω* 158: *nein, er wird ja gar sorglich des flehenden Mannes verschonen* wie Phemios von Odysseus (*χ* 344 coll. 379), wie Chryses von Agamemnon, wie Odysseus vom Flussgott in Scheria *ε* 445. Aus *Φ* 76 wird ersichtlich, dass der eigentliche *ἱκέτης* (ganz wie im arabischen und Beduinen-Gastrecht) in den Genuss seiner Rechte mit dem Genusse der ersten ihm verabreichten Nahrung tritt: *nun bin ich dein Schutzbefohlener* (in der That nämlich war Lykaon damals Achilleus' Kriegsgefangener), *denn du bist ja der erste, der mir gab Brot der Demeter.* Vgl. *φ* 35, wo das Geschenk eines Schwertes und Speeres blos *ἀρχὴ ξεινοσύνης προσκηδέος* heisst und ausdrücklich beigefügt wird: *doch noch kannten sie nicht am Tische einander.* So erscheint überhaupt bei Homer der gastliche Tisch — vgl. *φ* 28 — neben dem Herde als Symbol der Gastfreundschaft: *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἣν ἀφικάνω* schwört der Fremdling (Odyss.) dem Eumaios, und Theoklymenos der Penelope, derselben auch der Bettler (Od.) und der nämliche dem Rinderhirten; demnach darf man dem Herd bei Homer die Heiligkeit nicht absprechen. Was der Unglückliche, der temporäre Hülfe sucht, zu begehren das Recht hat, wird gewöhnlich in folgenden Versen zusammengefasst: *nicht soll dir es gebrechen an Kleidung oder an andrem, was*

dem flehenden Dulder gebührt bei seiner Begehrung, als Nahrung, Bad ζ 209; ferner: *er wird selbst auch Rock und Mantel zur Kleidung dir schenken, und dich geleiten wohin dein Tichten und Trachten begehret* (ξ 515). Odysseus sagt zu Polyphemos: *wir kommen hinwieder mit fussfälliger Bitte zu dir, du möchtest uns spenden irgendein Gastgeschenk oder auch sonst eine Ehrung wie es bei Fremden der Brauch ist* ι 267 ff.. Es versteht sich, dass der Wirt den Gast vor jeder Art von Unbilden zu schirmen hat; vgl. σ 61. 221. ξ 38. π 85. Bemerkenswert ist auch, dass selbst der Anführer von kretischen Freibeutern, die im Kampf um ihren Raub unterliegen, doch vom König als ἱκέτης angenommen und in sieben Jahren sogar, wie sichs gebührte, mit reichen Gastgeschenken auch vom Volk entlassen wird: ξ 278—286.

200 62. Der ξεῖνος im engeren Sinne ist der Reisende, der auf kürzere oder längere Zeit Nahrung und Herberge begehrt, und ein Gastgeschenk erwartet. Zur Aufnahme und Bewirtung solcher Gäste ist jeder Hausvater verpflichtet, teils um des Ζεὺς ξείνιος willen ξ 56: *Fremdling, ich darf ja doch nicht, wenn auch ein schlechterer käme, als du bist, den Fremden verachten: sind ja doch alle Fremde und Bettler von Zeus behütet,* teils weil er das Gute, was ihm geschehen ist oder einst einmal geschehen kann (Nitzsch I. p. 235), an Andern vergelten muss; wesshalb denn auch der Gast ohne Bedenken seinem Wirt ein entsprechendes Gegengeschenk verspricht α 318. Die von Athene η 30 ff. ausgesagte Ungastlichkeit der Phaiaken hat gar keinen realen Hintergrund, sondern ist einfach ein poetisches Motiv, welches verhüten soll, dass Odysseus gleichsam aus der Rolle fallend zu frühe erkannt werde. Menelaos sagt zu dem bei Telemach's Empfange säumigen θεράπων Eteoneus δ 33: *traun, wir haben ja doch auf der Heimfahrt vielerlei Gaben gastlicher Menschen verzehrt* cf. ω 284 ff. α 318. Nur besonderer Verhältnisse wegen kann der Gast an einen andern Wirt gewiesen werden, ο 509 ff. Dem Empfangenden geziemt eine gewisse Officiositas (α 120. 125); insbesondere darf die Frage nach Stand, Namen und Geschäft des Gastes erst dann geschehen, wenn alle Gebühr an ihm erfüllt worden (Ζ 174 ff.); in θ 550 ff. ι 19 ff. hat der Dichter dieses Hauptgesetz edler

Gastlichkeit, wodurch sie den Charakter rücksichtsloser Pflichtübung bekommt, zu dem unvergleichlichsten Motive der wunderbarsten Ueberraschung benützt. Während des Aufenthalts hat sich der Gast vom Wirte alles Guten zu versehn, insbesondere vergnüglicher Unterhaltung, jedoch mit zarter Rücksicht auf das, was ihm etwa missfällig werden könnte ϑ 537: *Demodokos, lass' nun schweigen die tönende Laute, damit wir gleichermassen uns freuen, der Gast wie die Wirte; denn so ist's gar viel schöner.* Denn Zudringlichkeit ist edlen Wirten fremd; darum entlässt Menelaos den Telemach, sobald er es begehrt, eben so gut, als Nestor (γ 346 ff.) der Ehre seines Hauses wegen um keinen Preis zugeben würde, dass eben derselbe auf dem Schiffe, und nicht in seinem Haus' übernachte. Regel ist, was bei jener Gelegenheit ο 68 ff. Menelaos sagt: *ich verarg' es auch einem anderen Wirt, wer über die Massen Lieb oder Hass wollt' erzeigen; besser in allem Ebenmass, denn gleichschlimm ist's wider den Willen fortzudrängen den Gast, wie den eilenden aufzuhalten.* Ueberhaupt ist die Fähigkeit, ein guter Wirt zu sein, eine Kunst, deren vor Allen Odysseus mächtig war; τ 314 ff.: *da nicht mehr solche Gebieter im Haus sind, wie es Odysseus war einst, leider er war es, unter den Männern, achtbare Gäste geleitend oder empfangend.* Vgl. *Z* 14 f.

Der Gast schuldet dem Wirte Bescheidenheit: Odysseus wagt sich als Gast des Eumaios nicht geradezu mit der Bitte um einen Mantel für die Regennacht heraus, sondern kleidet dieselbe in die Erzählung einer ähnlichen ihm vor Troia zugestossenen, listig von ihm beseitigten Verlegenheit ein, und motiviert selbst diese Erzählung durch die vorgebliche Macht welche der Wein über ihn übe (ξ 462 ff.). Auch darf der Gast seine Ueberlegenheit in irgend einer Kunst dem Wirte gegenüber nicht geltend machen; wie denn ϑ 205 ff. Odysseus mit allen Phaiaken im Kampfe sich messen will, nur mit Laodamas, dem Sohne des Alkinoos, nicht; *denn der ist ja mein Gastfreund; wer würde kämpfen mit Freunden? der Mann ist ja ein Thor und ein Wicht, der seinem Bewirter Wettkampf böte im Spiel in fremden Lande und selber alles Spiel sich verdürbe.* Selbst mit Arbeit dem Wirt an Handen zu gehn ist der Gast unter Umständen gehalten, τ 27: *denn*

nicht Müssigkeit duld' ich, wenn einer mein Brod hat gegessen, sei er auch noch so weit her. Dankbare Erinnerung an den Wirt bewahrt der Gast durch sein ganzes Leben; *ο* 54: *dessen danket der Gast auf Lebensdauer dem Wirte, der ihm Freundschaft erzeigt'.* Das Vehikel der Erinnerung bilden die Gastgeschenke (Nitzsch I, 200) *οἷα φίλοι ξεῖνοι ξείνοισι διδοῦσιν* (*α* 313), welche vom Gast erwartet, auch erbeten *ι* 267 f. und erwiedert *Z* 218 sogar als Gewinn des Reisens erwähnt (*λ* 358 ff. *ο* 83. *τ* 284), mit Feierlichkeit (*ο* 100 ff.) oft in grosser Menge (*ν* 135 ff. 10. *ω* 273) überreicht, zuweilen, wie wir oben §. 194 schon gesehen, vom Fürsten nur ausgelegt, vom Volke vergütet (*ν* 14 coll. *τ* 197), und nicht nur von dem Empfänger selbst gemerkt, sondern als ehrenbringende Gaben (*λ* 360) sogar auch in der Familien-Tradition treulich bewahrt werden (*Z* 215 ff.). Darum erbt auch die Gastfreundschaft in den Familien fort (*ξεῖνοι πατρώϊοι α* 175 u. ö.), ja wird von Agamemnon gegen den Freier Amphimedon sogar noch in der Unterwelt geltend gemacht (*ω* 144: *ξεῖνος δέ τοι εὔχομαι* — Präsens — *εἶναι*), und begründet eine so enge Verbindung, dass die Helden in den troischen Schlachten den gefallenen Gastfreund mit gewaltigem Zorne rächen (*N* 661), gehören sie dagegen den entgegengesetzten Parteien an, persönlich Friede mit einander schliessen (Glaukos, Diomedes Il. *Z*), ja dass Alkinoos *ϑ* 546 ausruft: *einem Bruder ist gleich der Gast und Verlassene für einen Mann, der auch nur ein wenig Verstand hat.*

201 63. Was endlich den *πτωχὸς* betrifft, der von seinem scheuen Wesen, daneben aber auch *δέκτης*, der etwas annimmt, genannt ist, so ist der *πτωχὸς πανδήμιος σ* 1 ff., der Bettler von Profession, der arbeitsscheu sich aufs Betteln verlegt *ϱ* 226 f. oder wie Iros in der Stadt Ithaka, in einem gewissen Bezirke das Privilegium des Bettelns geniesst, in welches er keine Eingriffe duldet *σ* 8 ff., der sich auch wohl zu Botendiensten gebrauchen lässt (ib. 7), verschieden von dem Bettler, der auch *ξεῖνος* heisst (*ϱ* 10. 371). Als ein solcher tritt Odysseus zuerst unter den Freiern auf; *ϱ* 10: *den ungläubigen Fremdling führ' in die Stadt, damit er daselbst sich bettle sein Mahl;* vgl *ο* 309. Dieses Betteln setzt eine gewisse Handwerksfertigkeit voraus *ϱ* 365: *und er ging rechtshin um*

zu betteln zu jeglichem Manne allerwärts streckend die Hand, als wär' er von jeher ein Bettler; besonders aber eine gehörige Dreistigkeit ρ 347: *Schüchternheit thut nicht gut für einen bettelnden Mann,* 578 *zu nichts bringt's ein schüchterner Bettler.* Einen solchen Bettler ruft nicht leicht jemand ins Haus; er wird als eine Last betrachtet ρ 12. 387, und man kann ihm wohl auch zumuten, dass er Nachtherberge in einer Schmiede oder im Gemeindehaus, in der *λέσχη* suche (σ 328 ff.). Aber obwohl nicht von ihm gilt, was Arete vom **ξεῖνος** sagt: *einem jeden ward seine Ehre* (λ 338), so ist er doch *αἰδοῖος* so gut wie der **ξεῖνος** überhaupt ο 373 und es ist schwere Sünde ihn zu beleidigen, weil ihn ja nur der Hunger zu seinem Gewerbe treibt; ρ 473—476: *aber mich warf Antinoos, wegen des traurigen Magens, des verderblichen, der viel Uebles schaffet den Leuten. Aber wenn es für Bettler auch Götter giebt und Erinyen, dann soll Antinoos noch vor der Hochzeit Todes erbleichen.* Mit dieser ihm gewährten persönlichen Sicherheit tritt der Bettler, der sich sonst vom **ξεῖνος**, abgesehen vom Ehrenrecht, am wesentlichsten dadurch unterscheidet, dass die *πτωχεία* kein dauerndes gastfreundschaftliches Verhältnis begründet, hinwiederum mit demselben auf gleiche Stufe. Gefrevelt kann an ihm nicht weniger werden, als am **ξεῖνος** und **ξεινοδόκος**. Der Fluch aber, der solchen Frevel trifft, ist vom Dichter an mehreren Stellen in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen. *Γ* 351: *Zeus, Herr, lass mich doch rächen an dem der zuerst mich gekränket, Held Alexandros ists, und zwing ihn unter die Hand mir, dass einer schaudre der spätgeborenen Menschen dem Gastwirt böses zu thun, der doch nur Gutes gewährt hat.* Menelaos ruft auch den Troern *N* 623 zu: *und ihr habt nicht im Herzen des lautdonnernden Zeus schlimmen Zorn gefürchtet des Gastlichen: er wird einst noch euch zerstören die hohe Stadt. Habt ihr mir doch meine fürstliche Gattin und gar vielen Besitz mit Frevel entführet, da sie euch wohl aufgenommen.* Mit Entsetzen spricht der Dichter von Herakles' Frevel, der den eigenen Gastfreund Iphitos erschlagen: *der Entsetzliche scheute sich nicht vor göttlicher Strafe noch vor dem Tisch, den jener ihm vorgesetzt und er erschlug ihn dann,* φ 28 f. Und Eumaios erklärt ξ 401 ff., dass er, wenn er den Fremdling selbst vertragsgemäss als

überführten Lügner töten würde, ewige Schmach bei den Menschen ernten und nie mehr mit gutem Gewissen zu Zeus würde beten können. — Zum Schlusse mag (mit Hepp, S. 51) noch hervorgehoben werden, dass in der Odyssee bereits der ausgesprochene Gegensatz zwischen Reich und Arm erscheint: ἄκληρος πολύκληρος, dazu auch in der Ilias zwar κτήματα und κτῆσις, aber in der Odyssee χρήματα; nur in der Odyssee kommt das Bettlergewerbe vor. Indes ist es doch noch nicht zu der Anschauung gekommen tanti quantum habeas sis.

202 64. So weit haben sich die völkerrechtlichen Verhältnisse ausgebildet in der Sphäre des Privatverkehrs. Für den Verkehr der Völker als solcher ist bei gänzlicher Unentwickeltheit des höheren politischen Bewusstseins fast kein anderer Boden gegeben als der Krieg und die denselben bedingenden und begleitenden Zustände. Die Kriege enstehen aber eben deswegen nicht aus Verwicklungen und Constellationen politischer Art, also nicht aus Eroberungssucht, aus dem Streben nach dem Principat über andere Staaten, sondern sind, offensiv oder defensiv (ω 112), wie wir schon oben gesehen, lediglich Raub- und Rachekriege. Wie weit der Zweck eines Krieges gehen kann, wird ersichtlich aus Σ 510. 511, wo von den zwei sich auf Achilleus' Schilde bekämpfenden Völkern das eine die feindliche Stadt zu zerstören gesonnen ist, wenn dieselbe nicht die Hälfte des (beweglichen) Besitztums mit ihm teilt. Es werden also doch immer Bedingungen, wenn auch harte, gestellt, und insoferne die Feindschaft nicht gleich anfangs als etwas Absolutes, als Letztes im Kriege, als τέλος πολέμοιο nicht des Feindes völliger Untergang betrachtet. Die Griechen z. B. sind bereit von Ilios abzuziehen, wenn sie Helene sammt den geraubten Schätzen zurück und ausserdem eine ποινή oder τιμή d. h. eine Entschädigung bekommen (Γ 284—291.) Diese letztere schlägt Agamemnon l. c. so hoch an, dass er um sie allein noch kämpfen zu wollen erklärt, wenn sie verweigert werden sollte; und Hektor bestimmt sie in seinen letzten Träumen von der Möglichkeit einer Rettung gleichfalls auf die Hälfte der Habe von ganz Ilios (X 116 ff.). Kraft dieser versöhnlichen Gesinnung kommen im Kampfe selbst Gefangennehmungen der Feinde, die sich

dann loskaufen können, vor z. B. *Z* 46. Das Lösegeld, *ἄποινα*, ist verschieden von den *ζωάγρια*, mit welchem allgemeinen Wort jenes wohl auch ursprünglich bezeichnet worden war; es fehlt nicht an Friedensversuchen und Gesandtschaften, welche gastfreundliche Rechte geniessen; *Γ* 205 sagt der Troer Antenor: *denn auch hieher kam schon einmal der herrliche Odysseus deinetwegen als Bote mit dem aresgeliebten Menelaos und die empfing ich als Gäste, bewirtete sie in dem Saale und erkannte ihre Gestalt und ihre klugen Pläne;* endlich hören wir auch von zwei Zweikämpfen mitten in der Schlacht, einmal (*H* 47 ff.) von einem blos heroischen, durch das Ehrgefühl vermittelten, der nur die Tapferkeit der kämpfenden Helden verherrlicht, ein andermal von dem zwischen Paris und Menelaos, der auf einmal dem Krieg ein Ende machen soll (*Γ*). Beide geben der sittlichen Gesinnung des Heroenalters ein schönes Zeugnis. Im ersten verschmäht Hektor heimtückischen Wurf auf den grossen Gegner, *H* 242: *aber ich mag dich als solchen Mann nicht werfen, indem ich heimlich auf Lauer mich legte; nein, offen, ob ich dich treffe*; nach mehreren Gängen fügen sich die kampferhitzten Helden der Friedensmahnung der geheiligten Herolde, welche als Organe der Vermittlung des Rechtes der Gesandten teilhaftig sind, und unter denen der Troer Idaios mit edler unparteiischer Milde spricht: *liebe Kinder, kämpfet und streitet nicht länger*; *denn beide liebt euch der wolkensammelnde Zeus, ihr beide seid Kämpfer* *H* 279 ff. In dieser Anrede nach solchem Kampfe liegt eben so viel sittliche Zartheit, als in Hektor's Aufforderung an Aias, sich gegenseitig durch Geschenke zu ehren, *damit mancher spreche von Griechen und Troern*: *nun, sie haben gekämpft um herzfressenden Streits willen und sind hinwieder geschieden in friedlicher Eintracht.* Der andere Zweikampf legt uns, abgesehen von der edlen Gesinnung Agamemnon's, der den beim Beginn seiner Anrede von den Geschossen der Achäer bedrohten Hektor von der Gefahr befreit (*Γ* 82: *ἴσχεσθ', Ἀργεῖοι, μὴ βάλλετε, κοῦροι Ἀχαιῶν* — man verkenne das Dringend-Aengstliche dieser Anrede nicht —) dieser also legt uns die völkerrechtliche Gesittung des Zeitalters in dem ausführlich geschilderten Vertragsabschlusse dar. Der Vertrag, nach Menelaos' ausdrücklichem

Wunsche von Priamos selbst vollzogen, indem die Besonnenheit des Alters der leichtsinnig schwankenden Jugend gegenüber die Festigkeit des Pactums verbürgen soll, ferner unter Ceremonien geschlossen, deren symbolische Bedeutung den Uebertreter dem Tode weiht (*Γ* 299 ff.), steht unter der Garantie von Allem, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde göttlich ist (*ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά* ib. 280; *θεῶν ὅρκια* ib. 245 coll. *Χ* 254), insbesondere des Zeus (daher *Διὸς ὅρκια* *Γ* 107 coll. *Η* 76. 411 *Κ* 329), als des obersten Schirmvogts aller *θέμιστες*, und an die göttliche Bestrafung des Treubruchs wird fest geglaubt; *Δ* 158: *traun, nicht fruchtlos wird sein das Opfertier und der Lämmer Blut und die lauteren Spenden und der Handschlag, dem wir vertrauten.* Dieser Vertrag wird zwar gebrochen, aber durch Here's und Athene's Schuld, deren bloses Werkzeug der zwar tapfere, aber, wie ihn der Dichter hier und *E* 179—216 mit unvergleichlicher Kunst gezeichnet hat, etwas bornierte Pandaros ist. — Zu den Verträgen gehört übrigens auch der Waffenstillstand *Ω* 670 ff.; besonders *H* 375 ff.

203 65. Aber neben so milder und menschlicher Gesinnung der Völker im Krieg hat sich eine Roheit und Unmenschlichkeit noch nicht verloren, welche den Menschen im Feinde nicht mehr achtet. Man vergleiche Agamemnon's drohenden Wunsch über Troia *Z* 58—60: *ja selbst nicht das Kind im Mutterleib soll dem Verderben entrinnen; nein, alle sollen ohne Bestattung spurlos verschwinden aus Troia.* Der Dichter findet diese rohe Grausamkeit gegen Feinde gar nicht ungebührlich (62). Die eroberte Stadt wird mit Feuer verheert, die Männer getötet, Frauen und Kinder fortgeschleppt, um Sklavendienste bei dem Sieger zu thun, oder verkauft, verschenkt, vertauscht zu werden (die Stellen hat Nitzsch I p. 154, wozu vgl. *I* 593 *ι* 40 ff. und die Stellen, wo Drohungen und Befürchtungen heroischer Grausamkeit sich finden (Ameis Anh. *σ* 339) mit Auswahl. Nicht jeder scheut sich, wie der Ephyreer Ilos, Gewissens halber, unehrliche Waffen zu brauchen *α* 260; der Bogenkampf dient mehr dem Kampfe der List und Nachstellung, der Jagd und Küstenräuberei; bei letzterer mögen wohl auch vergiftete Pfeile geführt worden sein (Nitzsch I 47). In der Feldschlacht ist der Bogenschütze

im Gegensatz zum **πρόμαχος** eher verachtet, **τοξότα** ***Λ*** 385 als Schimpfwort gebraucht wie auch das zweifelhafte *ἰόμωροι* und das noch zweifelhaftere **κέραι ἀγλαέ**; bezeichnend ist es auch, dass ein Pfeilschütze die **ὀρκίων σύγχυσις** herbeiführen muss. Grimm und Rachedurst hält mitunter (vgl. §. 169) auch ohne strategische Notwendigkeit jede Schonung fern; besonders aber ist gegen den toten Feind das Aeusserste gestattet, seinen Leichnam den Hunden und Raubvögeln preiszugeben, auch ihn vorher noch zu verstümmeln ***Λ*** 146. ***N*** 202. ***P*** 39, seinen Kopf abzuschlagen und aufzupfählen ***Σ*** 177. Achilleus, der noch in Eetion, dem Vater Andromache's, den König geehrt und den Erschlagenen nicht entwaffnet sondern bestattet hatte (***Z*** 416 f,), giebt nach Patroklos' Tode keinen Pardon mehr ***Φ*** 99 ff. ***Υ*** 463 ff.: *denn gar nicht süssen Muts oder sanften Sinnes war der Mann sondern gar sehr wild* (ib.); die schmähliche Behandlung Hektor's setzt er so lange fort, bis es die Götter selbst erbarmt und empört, *denn sein Rasen misshandelt ja gar den fühllosen Staub* ***Ω*** 54. Daher die heilige Pflicht der Kriegsgefährten, den Leichnam nicht in des Feindes Hände kommen zu lassen, durch deren Erfüllung sehr oft der Gang der Schlacht bestimmt wird. — Wie sehr diese Versündigung an den Leichnamen mit der Gesinnung der späteren Griechen contrastiert, geht aus Herodot's Aeusserung über die ähnliche Behandlung von Leonidas' Leiche durch Xerxes hervor (7, 238).

66. Einen Anfang ausgedehnterer politischer Beziehungen **204**
erkennen wir in dem Verhältnisse der B u n d e s g e n o s s e n. Namentlich erscheint Troia gewissermassen als der Mittelpunkt einer in Kleinasien und bis nach Thrakien hinüber verbreiteten Bundesgenossenschaft; Priamos' Hilfszug nach Phrygien ***Γ*** 184. Denn die **ἐπίκουροι**, nach den Troern und Dardanern die dritte Hauptmasse des Heeres (***Θ*** 173. 497), obwohl nicht stammverwandt noch e i n e Sprache redend (***B*** 804. ***Δ*** 437), heissen nichts desto weniger **περικτίονες** (***P*** 220. ***Σ*** 212), und Umwohnende dieser Art bilden nach ***T*** 104 unter einem Oberhaupt eine politische Gesamtheit. Aber die Stellung der Hülfsvölker, auf welchen die Verteidigung der Stadt beruht ***B*** 130: *doch als Zuzug sind von gar vielen Städten speerkundige Männer darinnen* (in Ilios), *die mich*

irren gewaltig und wehren es meinem Verlangen niederzuwerfen die wohlgebaute troische Stadt ist eine ziemlich freie, und das Interesse kein gemeinsames (*E* 483), so dass Glaukos der Lykier dem Hektor, der Sarpedon's Leichnam nicht geschirmt hat, zu drohen im Stande ist, dass kein Lykier mehr für Ilios kämpfen werde, und von Hektor nicht herrisch zurecht gewiesen, sondern begütigt wird (*P* 142 ff. coll. 169 ff.; ferner *E* 491 ff. *P* 225). Bezeichnend für das Verhältnis ist auch der Bericht des Dolon *K* 420: *aber hinwieder die vielberufenen Helfer sie schlafen; denn sie lassen die Wache den Troern, da ihre eigenen Kinder und Weiber gar ferne weilen.* — Die Griechen aber bilden nicht in dem Sinne eine Bundesgenossenschaft, dass sie als ἐπίκουροι Agamemnon's bezeichnet würden, sondern einmal zum Zuge vereinigt, wie der Dichter *Α* 158 sagt, den Atriden zu Gefallen (wie Thuc. 1, 9 vermutet, οὐ χάριτι τὸ πλεῖον ἢ φόβῳ zusammengeführt, wofür die θωή spricht, welche nach *N* 669 wer dem Zuge sich nicht anschloss zu gewärtigen hatte) bilden sie ein enggeschlossenes, durch Schwur und Vertrag verpflichtetes Ganzes (*B* 286. 339—341. *Δ* 266), dessen Interesse durchaus als ein gemeinsames betrachtet wird, und das dem obersten Heerführer Gehorsam schuldet. Dass Achilleus sich auf die bekannte Weise zu Agamemnon stellt, ist aus der Persönlichkeit des Helden erklärbar, der ὕβρει εἴξας iura negat sibi nata. Agamemnon selbst ist sich seiner Oberherrlichkeit sehr gut bewusst (*Α* 185 ff. coll. 281). —

205 67. Ein friedlicher Handels- d. i. Tauschverkehr findet zwischen den Achaiern und Lemnos statt (*H* 467). Weil aber diese Insel den Griechen keine Mannschaft stellt, so lässt sich eine Art von Neutralitätsverhältnis erkennen. Anders ist es mit Lesbos, das von Agamemnon erobert wird, *I* 129.

Dies führt uns auf den gegenseitigen friedlichen Verkehr der Völker auf dem Wege des Handels. Da über diesen Punkt mehrfach von gelehrten Forschern [191]) gehandelt worden ist, begnügen wir uns, einen kurzen Ueberblick zu geben. Der Handel, seinem Wesen nach noch Tauschhandel, ist als alleiniger Lebensberuf dem des Fürsten und Helden gegenüber geringgeschätzt, hauptsächlich wegen der damit verknüpften Gewinnsucht (*ϑ* 161 ff.). Am öftesten findet sich

der Handelsverkehr zur See bei Homer erwähnt; die Phoiniker fahren nach Aegypten, Libyen, Kreta, Pylos, Elis, Ithaka, Syria und tauschen gegen Lebensmittel ihre Kunstprodukte um (ἀθύρματα Schmucksachen, Elektron u. dgl.), indem sie entweder in den Häfen Bazars errichten oder mit ihren Artikeln in die Fürstenwohnungen kommen; sie verkaufen, gelegentlich aber rauben sie auch Menschen. Näheres findet man in den interessanten Forschungen von Movers, die Phönizier Bd. II Abth. 2 Cap. 3—6. Ebenso die Taphier, die nach Ithaka und Temese kommen, gelegentlich auch ihre Nachbarn (die Thesproter) ausplündern und gegen ihr Eisen Erz eintauschen; die Kreter treiben ausgebreitete Schiffahrt, verbunden mit Raubzügen in grösserem Massstab; die verschiedenen Notizen über sie hat E. Curtius (Gr. Gesch. I[4] 61 ff.) combiniert. Die Lemnier liefern, wie schon bemerkt, den Griechen nach Troas Wein gegen Erz, Eisen, Stierhäute, Rinder und Sklaven; Wein wird insbesondere aus Thrake nach Troas gebracht (Anh. n. 89 g. E.). Erz und Eisen holt man nach Westgriechenland aus Temese (ob auf Kypros? α 184) bei fremdsprechenden Leuten. Die Thesproter scheinen von Dulichion sich Weizen zu holen und auch gelegentlich mit Sklaven zu handeln. Sklavenhandel besteht auch zwischen Ithaka und den Sikelern oder dem König Echetos; Sklavenhandel ist schon in der Ilias etwas so gewöhnliches und leichtes, dass selbst Prinzen, Priamos' Söhne, mit Leichtigkeit von Achilleus auf ferne Inseln verkauft werden können Χ 45; der Preis einer geschickten Arbeiterin ist vier Rinder Ψ 705, dagegen hatte Odysseus die Schaffnerin Eurykleia Tochter des Ops in ihrer Jugend um das fünffache gekauft; der Sklavenhandel setzt also gleichsam auch Sklavenmärkte voraus. — Aegypten ist das Land der φάρμακα (Kräuter, δ 229 viele die gut sind gemischt, doch viele verderblich, also giftig; Aegypten ist auch das Land der Aerzte δ 231); nach Aegypten oder Kypros drohen die Freier den Bettler Odysseus zu verkaufen ρ 448. Odysseus reist zu Schiff nach Ephyre, um dort Gift zu seinen Pfeilen zu holen. — Dürfte man auf die Angaben des (späteren) Schiffskatalogs bauen, so wäre aus der Anzahl der Schiffe auch ein Schluss auf den Seeverkehr und Handel der einzelnen Staaten wohl erlaubt und für uns von

Interesse, dass Agamemnon — abgesehen von den 60 Schiffen, die er den Arkadern stellt — mit 100, die Pylier mit 90, die Achaier und Kreter je mit 80, Achilleus, die Athener und Boioter je mit 50 Schiffen, die übrigen mit geringerer Zahl nach Troia zogen. Auch können die Rhodier ihren Reichtum (*B* 670) am wahrscheinlichsten ihrem Handel verdanken, wie Delos, cf. Hymn. in Apoll. 155, durch seine Erzgruben (nach Plin. n. h. 34, 2; Baumeister). Jedenfalls aber geht, wie auch Nitzsch bemerkt, aus den Spuren von Handelsverkehr, welche der Dichter vermöge seines Stoffes nur gelegentlich hat, zur Genüge hervor, dass wir berechtigt sind, denselben uns lebhafter zu denken, als er im Dichter erscheint. In noch höherem Grade ist dies der Fall mit dem Binnenverkehr zu Lande; daher fahrbare Strassen *O* 679 ff. *X* 146. *γ* 323. 486. *ι* 241. *κ* 103 f., wobei freilich der Dichter spricht. Homer hat eine bestimmtere Andeutung desselben nur *I* 381, wo von den Schätzen die Rede ist, *ὅσ' ἐς Ὀρχομενὸν ποτινίσσεται* und *Σ* 290 f., wo wir erfahren, dass das ehemals reiche Troia seine schönen Kleinodien in grosser Zahl nach Phrygien und Maionien verkauft d. h. gegen Lebensmittel vertauscht hat (vgl. auch die von Bothe z. d. St. citierten Belege für den Kleinodienhandel). Aber Niemandem wird es einfallen, den Binnenhandel desshalb jener Zeit absprechen zu wollen. Inwiefern die in den Binnenstädten besonders bei Fürsten herrschende Pracht, nicht einheimisches Baumaterial und ausländische Metalle denselben sogar bezeugen, hat E. Curtius mehrfach und unsers Bedünkens überzeugend dargethan; vgl. Overbeck Gesch. d. g. Plastik I p. 44. Gross ist der Reichtum an Metallen und Metallarbeiten aller Art (*δαίδαλα* Kunstwerke, teilweise solche Arbeiten auf Hephaistos zurückgeführt); Ilion reich an Gold und Erz *Σ* 288 f. *Ω* 543; dazu Helenes Schätze von Sparta her; weitere Industrie (Schmiede, Stahlhärtung, Stahlverzierungen *η* 87 und besonders viel Gold, Elfenbeinschmuck; auch schon *κασσίτερος* wahrscheinlich Zinn [192]) und Elektron d. i. Bernstein und Elektros, Mischung von Gold und Silber; ferner *κύανος* blauer Glasfluss oder Smalt [192a]). Die neuen Funde Schliemanns in Hissarlik und Mykenä haben wenigstens den Reichtum an Geld und an Metallschmuck für jene prähistorische Zeit ge-

nügend dargethan und es ist daher das Festhalten Schömanns GA. I[3] 76 an seiner früheren Ansicht von dem „poetischen Gold“ etwas überraschend. Wir dürfen also wohl sagen, dass die griechischen Staaten untereinander und mit dem Ausland in lebendigem Handelsverkehr standen; dem Kauffahrer standen wie es scheint alle Hafenplätze offen, und ungefährdet mochte er seine Geschäfte betreiben — denn von den unwirtlichen Küsten sagenhafter Völker wie Laistrygonen u. s. w. ist natürlich abzusehen — wofern er nur selbst der Gewaltthätigkeit sich enthielt. Freilich mussten wir auch sehen, wie in Folge der Gewinnsucht Menschenraub und Seelenverkauf auch ausserhalb des Kriegs sowohl bei Griechen als bei Barbaren eine nicht eben seltene Erscheinung sind, was schon Matthiae zu Hymn. in Merc. 516 bemerkt hat; vgl. Hymn. in Cer. 123 ff..

68. In dieser Darstellung der häuslichen und politischen **206**
Verhältnisse der homerischen Menschheit haben wir den Boden umzeichnet, auf welchem sich der sittliche Beruf des Mannes bewegt. Zunächst verlangt von ihm Aufsicht und Wahrung sein Haus und Familiengut. Telemach sagt α 397 zu dem Freier Antinoos: *aber ich bin unsres Hauses Gebieter sowie der Sklaven welche Odysseus der herrliche uns gewann;* und kurz vorher v. 358 zu seiner Mutter: *die Rede aber werden die Männer gar alle besorgen, ich aber zumal, denn mein ist die Herrschaft im Hause;* vgl. φ 344—353. Die erwachsenen Söhne gehn dem Familienvater natürlich an Handen; siehe β 22. 127; ferner γ 421 ff., wo sich Nestor's, η 4 f., wo sich Alkinoos', Ω 265 ff., wo sich Priamos' Söhne im häuslichen Dienste bemühn, dessen rein antiquarische Seite zu beschreiben unserer Aufgabe fern liegt. — Die politische Thätigkeit des Mannes im Frieden, je nachdem er Fürst, Edler oder ein Gemeinfreier ist, war von der obigen Darstellung der staatsrechtlichen Verhältnisse nicht zu trennen. Nur betagte, lebensmüde Greise, wie Laertes, entziehen sich dem politischen Leben ganz. Der Krieg aber und alle Fertigkeit und Uebung, welche zu kriegerischer Tüchtigkeit führt, Kampfspiel, Jagd und Raubzug ist des Heroenlebens eigentliche Blüte. In diesem Sinne wird ϑ 147 gesagt: *denn nicht grösseren Ruhm giebts dem Manne im Leben als was er leistet*

mit Armes Gewalt und mit seinen Füssen. Kriegsnot zu dulden ist der Beruf, den Zeus selbst den Helden auferlegt hat, *denen ja Zeus von Jugend auf bis in das Alter verliehen schmerzliche Kämpfe zu fechten dass wir alle verderben* Ξ 85; und am schönsten erfüllen sie diesen *sich wehrend fürs Vaterland* *M* 243 und kämpfend um ihre Gattinnen *I* 327, für Weiber und Kinder Θ 57, für Hab und Gut. Hektor ruft *O* 494—499

> *Alle zuhauf jetzt kämpft bei den Schiffen! Wen von den Unsern*
> *Etwa das Loos durch Wurf oder Stich zu fallen ereilet —*
> *Sterb' er! das Leben zu lassen als Heimatsverteid'ger*
> *Ziemet ihm wohl. Unversehrt hinterlässt er Gattin und Kinder,*
> *Ohne Beschädigung Haus und Erbgut, wann die Achäer*
> *Einst in den Schiffen zurück in die liebe Heimat gesegelt.*

Die Ehre, die den Fürsten im gewöhnlichen Leben zu teil wird, glauben sie durch mutigen Vorkampf verdienen zu müssen; siehe die Rede Sarpedon's *M* 310—322 coll. *P* 250. Darum sind auch beide Gedichte voll von Beweisen der heldenmütigsten Tapferkeit, wenn gleich diese die Grenzen des Naturgemässen nicht überschreitet, niemals, wie in so manchen mittelalterlichen Sagen, gigantisch wird. Allbekannt ist, dass die Helden mitunter fliehen, dass ihnen bange wird, z. B. Hektor'n vor dem Zweikampfe mit Aias *H* 216: *Hektor selbst auch schlug das Herz in der Brust, doch er konnte nicht entrinnen noch zurück sich ziehen ins Gedränge der Mannen, nachdem er herausgefordert zum Kampf.* Aias erhebt im Kampfe um Patroklos' Leichnam laute Klage *P* 238 ff. besonders v. 240: *nicht in dem Masse bangt mir um Patroklos, der ja bald troische Hunde und Geier sättigen wird, als um mein eigenes Haupt, es möcht' ihm etwas begegnen*; vgl. ib. 629—648. Unübertrefflich hat der Dichter Hektor's Bangigkeit vor Achilleus, als der Entscheidungskampf naht, seinen nicht unmittelbaren, sondern überlegten Entschluss, dem furchtbaren Feinde zu stehn, und endlich den allen Vorsatz überwältigenden, unwiderstehlich zur Flucht nötigenden Eindruck des nahenden Rächers geschildert (*X* 90—137). Es ist unnötig,

alle Beispiele dieser Art zu sammeln; wir machen lieber mit wenigem auf die wunderbare Kunst des Dichters aufmerksam, mit welcher er der Tapferkeit seiner Hauptbelden einen scharf unterschiedenen Charakter giebt.

69. Während Agamemnon und Menelaos sich mehr bei einzelnen Veranlassungen, im Drange besonderer Not und erregt von persönlicher Leidenschaft als Helden bewähren, jener z. B. in der *Λ* geschilderten Schlacht, dieser im Zweikampfe mit Paris (*Γ* 21), in der Rettung von Patroklos' Leichnam (*P* 560 ff.), ist bei Achilleus' Abwesenheit in der Schlacht wie im Rate Repräsentant der immer sich gleichen vorwärts strebenden und angreifenden Tapferkeit der herrliche Tydeussohn. Wer weiss nicht, wie er *E* vorstürmt sogar gegen Unsterbliche, wie er *Θ* 90—138, als schon alle Helden fliehn, der verlorenen Schlacht durch einen kühnen Angriff auf Hektor sofort eine den Troern verderbliche Wendung giebt und nur durch einen von Zeus vor seinen Rossen niedergeschleuderten Blitzstrahl zum Weichen vermocht wird, wie er *I* 32 ff., als Agamemnon von Flucht redet, zum Ausharren und Bleiben ermahnt ja selbst den Entschluss ausspricht, wenn Alles fliehen würde, den Kampf allein fortzuführen, wie er ibid. 697 ff. Achilleus' trotzige Weigerung der Rückkehr allein verachtet, wie er es ist, der *K* zur nächtlichen Kundschaft zuerst sich erbietet, wie er *Λ* 310 ff. nach Agamemnon's Verwundung sogleich den Vorkampf übernimmt, bis ihn endlich eine Wunde kampfunfähig macht. 207

Dagegen zeigt sich der starke Telamonier, der kernhafte Held von gemessenen, nachdrücklichen Worten (*I* 624 ff.), der nur den Achilleus nicht überragt (*P* 279; vgl. Soph. Ai. 1340, cf. *N* 321—325), recht eigentlich als der Schild, oder, wie ihn der Dichter nennt, als das Bollwerk der Achaier (*πύργος Ἀχαιῶν*, *λ* 556; *ἕρκος Ἀχ.* *Γ* 229). Als der Griechen Schiffe brannten, war, wie der vaterländische Dichter singt, in seinem Arm das Heil; *P* 356 ff. ist er die Seele der Verteidigung von Patroklos' Leichnam; er ist's der ib. 715 ff. mit dem befreundeten Oileussohne dem Menelaos und Meriones, welche den Getöteten forttragen, gegen die ganze troi-

sche Macht den Rücken deckt, wie er schon früher Λ 545 ff., obwohl selbst zu weichen genötigt, allein den Rückzug der Achaier geschirmt hat, als er, dem Esel gleich, der sich nicht durch Keulenschläge der Knaben von der Lust des Saatfeldes wegtreiben lässt, noch allen Troern wehrte, zu den Schiffen der Achaier vorzudringen; Λ 567—74

Allen jedoch verlegt' er den Weg zu den Schiffen, indem er
Stand hielt zwischen den Troern und Griechen und wütend sich wehrte,
Während, von mutigen Heeren geschleudert die Speere zum teile
Haftend im riesigen Schild ihren Flug beendeten, teils auch
Halbwegs, ohne zu kosten die weisse Haut zu bekommen,
Nur in die Erde sich bohrten, vergebens lechzend nach Blute.

Nach solchen Helden kann die Tapferkeit des endlich auftretenden, von Rachbegier erhitzten Sohnes der Göttin, wenn sie der Absicht des Dichters nach alle sonstige Heldenkraft überstrahlen soll, nur den Charakter der Unwiderstehlichkeit haben. Nie zweifelt er einem Sterblichen gegenüber am Sieg, nie wagt sich ein Kämpfer an ihn, ohne sich vorher Mut durch Erwägungen und Vorsätze zu sammeln, ohne, wenn ihn die Gottheit nicht rettet, zu erliegen. Massenweise stürzt er die Troer zu Boden; einer Herde gescheuchter Rehe gleich drängt sich, was zu fliehen vermag, in das skaiische Thor. Und aus den tausendfach hin und herwogenden Kämpfen, in denen sich bisher des Dichters Lied bewegt hat, resultiert am Ende der eine letzte Kampf, in welchem die sittlichste Tapferkeit, welche der Sänger feiert, dem Unüberwindlichen erliegen muss.

Die sittlichste Tapferkeit, sagen wir, und brauchen, um Hektor's Heldentum (vgl. Ο 494 ff. Π 830—836. Ω 215. 500) zu charakterisieren, nur an Schiller's Worte zu er-

innern, in denen er den edlen Hort des Vaterlandes selbst aufs edelste gepriesen hat:

Weil des Liedes Stimmen schweigen
Von dem überwundnen Mann,
So will ich für Hektor'n zeugen,
Hub der Sohn des Tydeus an.
Der für seine Hausaltäre
Kämpfend ein Beschirmer fiel;
Lohnt den Sieger grössre Ehre,
Ehret ihn das schönre Ziel.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung.

208 1. Was dem bisher entwickelten sittlichen Bewusstsein des homerischen Menschen widerstrebt, gilt ihm als Sünde; wir haben in den betreffenden Paragraphen schon Einzelnes namhaft gemacht. Weil es uns aber, bevor wir an die Untersuchung über die Genesis und das Wesen der Sünde gehn, um eine Gesamtveranschaulichung der Sache zu thun ist, so wollen wir zur Erhärtung der Wahrheit, dass dem homerischen Menschen das Sündliche nicht sowohl in seinem Verhältnisse zur Gottheit, als vielmehr im Bereiche der sittlicn Institutionen als *ἁμαρτήματα*, als zu sühnende Fehler und Frevel, als Sünde (wenn auch natürlich nicht im christlichen Sinn) zum Bewusstsein kommt, teils erinnerud teils ausführend einiges Hauptsächliche von dem Faktischen voranschicken.

Der Uebermut eines die Gottheit beleidigenden, mit ihr persönlich in die Schranken tretenden Menschen war nicht die höchste dem Dichter denkbare Frevelthat; sie wird in der Regel durch Verkürzung der Lebensdauer gestraft (§. 129), erregt aber keineswegs den Zorn des beleidigten Gottes immer in dem Grade, dass er die Kraft seiner Gottheit sammelte und den Frevler vernichtete. Der Zorn der Gottheit entbrennt stärker über die Verletzung dessen, was reeller ist, was ein wirklicheres Dasein hat, als sie, dergleichen die sittlichen Ordnungen sind, ohne welche das gesamte Weltwesen keinen Bestand hätte. Daher ist, wie wir gesehen haben, jegliche Impietät, wie Achilleus gegen den grossen Toten, wie sie das pflichtvergessene Kind gegen die Eltern übt, es ist die Beugung

des Rechts durch ungerechte Richter, die Verletzung des Gastrechts, der ehelichen Treue sehr schwere, den Zorn der Gottheit herausfordernde Sünde. Der Frevel gegen die sittliche Weltordnung tritt besonders empörend in Klytaimnestra und in Penelope's Freiern hervor. Jene ist nach Agamemnon's ergreifender Darstellung λ 405—434 nicht nur Ehebrecherin, sondern auch Mörderin des Ehegemahls; ja sie mordet ihn am festlich bereiteten Tisch, *wie einer einen Ochsen erschlägt an der Krippe.* Die Freier aber kennen keine Scheu vor Göttern und Menschen, kein Erbarmen mehr ξ 82: *nicht achten sie göttlicher Aufsicht im Herzen noch Mitleids; υ* 214: *und sie achten des Sohnes nicht im Saale noch beben sie vor der göttlichen Strafe; χ* 414: *denn sie ehrten ja keinen auf Erden weder gute noch schlechte.* Ihr Gewissen ist also (§. 161) gänzlich verstockt. Als positive Seite ihres Wesens tritt dagegen ὕβρις und βίη wie wir sagen würden himmelschreiend hervor ο 329: *und zum eisernen Himmel empor ragt ihre frevle Gewaltthat,* und stellt sich im frevelhaften Umsturz aller bestehenden Rechtsverhältnisse dar. Zur Sicherung ihrer Usurpartion beabsichtigen sie den Mord des zu männlicher Selbständigkeit heranreifenden Erben; sie zerrütten des Königes Haushalt, zwingen die dienenden Frauen, an welche sie kein Recht haben, mit Gewalt zu ihrer Lust und freien um des Lebendigen Weib. χ 35—41 sagt der rächende König:

Hunde, ihr hattet gemeint, ich käme nimmer von Troja
Wieder nach Hause zurück, dass ihr verprasset mein Hausgut,
Zwingt die dienenden Frau'n mit Gewalt zu Willen zu sein euch,
Ja dem lebenden Mann umbuhlt ihr seine Gemahlin,
Bar aller Scheu vor den Göttern die walten in Himmelsbehausung,
Und vor den Menschen, als würden sie nicht euch künftig verdammen:
Euch umspannet zumal das Garn jetzt jähen Verderbens.

Dieses Frevels aber macht sich, wie Mentor β 235 ff. sagt, das Volk von Ithaka mitschuldig, indem es dem Treiben der Freier nicht Einhalt thut; noch mehr die treulosen Knechte und Mägde, die sich mit den Feinden des Hauses zum Unter-

gange desselben verschwören. Mit solchem Thun werden alle die sittlichen Institute, auf welche nach homerischer Vorstellung die Götter das Weltwesen basiert haben, die *θέμιστες*, welche durchaus die Bedeutung göttlich geoffenbarter Satzungen haben (§. 162), freventlich umgestossen; somit ist die Form, in welcher die Sünde erscheint, im Grunde nichts anders als faktische Zerstörung der sittlichen Weltordnung.

209 2. Nun aber fragen wir: was ist die Sünde bezüglich des Menschen für sich? Wie kommt sie in denselben, wie wird der Mensch ein Sünder? Ist die Sünde von Natur in ihm, oder wird sie von aussen an ihn gebracht? Der Dichter antwortet uns: die Sünde entspringt aus der *ἄτη*, der Bethörung des an sich normalen Verstandes. Sie selbst ist also Thorheit, ruht, so wie die Gerechtigkeit (§. 104), im Verstande, nicht im Willen. Dies beweisen Stellen wie *β* 281: *drum lass nun der Freier Plan und Gedanken der unverständigen* (*ἀφραδέων*), *da sie gar nicht besonnen und rechtlich* (*νοήμονες, δίκαιοι*); *χ* 287: *o Polytherseides, schmähsüchtiger, fröhne doch nicht so ganz den Eingebungen deines Unverstandes* (*ἀφραδίῃς*) *mit Grosssprecherei, sondern stelle den Göttern die Sache anheim*; *ω* 457: *habt ihr ja nicht mir gefolgt, auch nicht Mentor dem Hirten der Mannen, euren Söhnen zu wehren die Thorheiten* (*ἀφροσυνάων*); vergl. *π* 278. *γ* 328: *Lügen wird er nicht reden, er ist ja gar so verständig* (*πεπνυμένος*), *E* 761: *gewähren lassend den Thoren* (*ἄφρονα*) *der gar nicht kennet was recht ist* (*οὔτινα οἶδε θέμιστα*); *σ* 228: *aber im Herzen bedenk' und weiss ich ja alles, gutes wie schlechtes; zuvor war ich ja noch unreif* (*νήπιος*); *aber ich kann nicht in allem verständiges sinnen* (*πεπνυμένα πάντα νοῆσαι*); *denn es stört mich bald der bald jener von diesen mit schlimmen Gedanken und nicht hab ich Helfer zur Seite.*

Es ist also eine von aussen eintretende Bethörung und Verirrung, welcher der Mensch unterliegt gleichsam ohne sich ihrer erwehren zu können [192a]) und nur zu oft ist es eine Gottheit selbst die den Menschen verführt und somit gleichsam satanisch wirkt. Aber die Macht der Ate ist so gewaltig, dass selbst der Gedanke aufkommen kann, dass sie auch den Lenker des Weltalls einmal ergriffen hat, wofür er frei-

lich sie dann vom Olymp schleuderte und gleichsam aus demselben verbannt.

3. Es gilt deshalb vor allem dieses Wesen der *ἄτη*[193]) **210**
zu untersuchen, und zwar zunächst sprachlich. Man darf wohl als Grundbedeutung das Verb *ἄημι, ἀάω, ἀάζω* annehmen: umnebeln, verdunkeln. Gerade wie nun *βλάβειν* mit *φρένας* verbunden (*Ο* 724. *ξ* 178) die Bethörung des gesunden Sinnes bezeichnet, so auch *ἄασε* (*φ* 297. 301). Die Umnebelung, Verdunkelung des Sinnes ist nun eben die Bethörung; daher wir über setzen können: *ἀασάμην* ich habe mich bethört oder betrogen, *ἀάσθην* ich bin bethört worden (durch eine Gottheit z. B. *Τ* 136); als Präsens mit activer Bedeutung tritt dafür *ἀᾶται* ein. — Was nun das Substantiv betrifft, so ist die Grundbedeutung Umnebelung, Verdunkelung (vgl. lat. occaecatus) wie *φ* 302: er aber im Geiste bethört ging dahin seine Verblendung tragend mit unbedachtem Sinne. In *Π* 805: ihm erfasste Verwirrung den Sinn, vgl. *φ* 297. 301; ferner *Β* 111 *Zeus der Kronide hat mich gewaltig mit schwerer Verblendung geschlagen,* 114: *jetzt aber hat er schlimme Bethörung ersonnen,* sagt Agamemnon. Dagegen Dolon *Κ* 391 *mit vielen berückenden Reden hat Hektor meinen Sinn verführt.* – Hieher scheint auch *Θ* 236 zu gehören: *Zeus, Vater, hast du wohl einen der hochgemuten Fürsten mit solcher Verblendung geschlagen und ihn grossen Ruhmes beraubt?* Ferner *μ* 372: *ἦ με μάλ' εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλέϊ ὕπνῳ* „traun recht zum Betruge habt ihr mich in tiefen Schlummer versenkt", d. h. damit ich ein recht Betrogener werde. Aber die Störung des intellectuellen Vermögens findet sich auch mit *ἄτη* bezeichnet in dem Sinn von Unverstand oder Thorheit, mit welchem für uns euphemistisch klingenden Ausdruck dann auch die ethische Verirrung, die Schuld und Sünde bezeichnet wird[194]). So in *Α* 412. *Π* 274: *es erkannte auch Agamemnon seine Verblendung, dass er den besten Achaier für nichts geachtet* seine Verschuldung an Achilleus; *Ζ* 356 wegen der Verblendung des Alexandros nämlich sein Verbrechen an Menelaos[195]). Ebenso heisst dasselbe Verbrechen der Helena *ἄτη* in *δ* 261. *ψ* 223. Das thörichte d. h. ungerechte Benehmen ist gemeint *Ι* 115: *οὔτι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας.* Bei der Stelle *Τ* 270, wo Achilleus ausruft: *Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἄνδρεσσι*

διδοῖσθα, überwältigt von dem Gedanken an all das Unheil, welches aus dem thörichten Benehmen Agamemnon's und andrerseits seiner *μῆνις* alle Griechen und auch ihn betroffen hat, scheint der Zusammenhang statt der bequemeren Uebersetzung „Verluste" die tiefere Auffassung zu fordern, welche eben diese erst aus der Schuld ableitet, die selbst eine Folge der gottgewirkten Verblendungen oder Bethörungen ist.

In *Ω* 480: *wie wenn dichte Verwirrung den Mann ergreift, der in der Gemeinde einen andern erschlagen und dann in fremde Gemeinde gelangt,* scheint uns fast die „besinnungraubende, herzbethörende" Wirkung des bösen Gewissens angedeutet zu sein, wenn es nicht vorzuziehen ist, hier wie in *I* 512 die Sündenschuld samt ihren Folgen zu verstehen. —

Endlich wurde die *ἄτη* auch personificiert, wie schon früher bemerkt wurde. Zunächst in der berühmten Allegorie *I* 502 ff., worüber vgl. §. 167. Weiter ausgebildet zu einer concreten Personification findet sich diese Anschauung in *T* 91 ff. besonders 126 ff. (nach Nitzsch der Anfang einer Heraklee). Die älteste Tochter des Zeus, die alle schädigt, die verderbliche, die starkfüssige, die den Menschen überrascht, und über der Menschen Häupter schreitet — diese hat selbst einmal Zeus berückt, er aber fasst sie in seinem Grimm bei den glänzenden Locken und schwört einen gewaltigen Eid, nie solle sie wieder in den Olymp und zum sternreichen Himmel kommen; damit schleudert er sie mit gewaltiger Hand vom Himmel auf die Fluren der Menschen.

211 4. Bethörung setzt aber ein Bethörendes voraus, und dies eben ist, wie schon bemerkt, bei Homer die Gottheit selbst. Wenn der Mensch sagt: „ich habe mich betrogen oder bethört (zur Sünde)" so ist dies an sich noch gar kein Bekenntnis persönlicher Schuld; wenigstens wälzt er „die grössere Hälfte seiner Schuld den unglückseligen Gestirnen zu", wie Agamemnon *T* 137 in einem Atem sagt: *doch nachdem ich mich getäuscht und Zeus mir den Verstand geraubt.* Ebenso verhält sichs mit den vorhin angeführten Stellen *T* 270. *Θ* 236. *I* 512 (wo ja auch Zeus die *Ἄτη* dem Unbarmherzigen zur Begleiterin gibt); *B* 111. Der Mensch hat für sich keine Schuld; *T* 86 ff.: *ich bin ja nicht schuld (sagt Agamemnon), sondern Zeus und die Moira*

und die im Dunkeln wandelnde Erinys, die mir in der Versammlung wilde Bethörung in das Herz gegeben an jenem Tage, wo ich dem Achill sein Ehrengeschenk selbst entrissen habe. Dies klingt als wollte er sagen: Himmel und Hölle müssen sich damals zu meiner Bethörung verschworen haben; vgl. *ο*, 233: *ἄτης βαρείης, τήν οἱ* (dem Melampus) *ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐρινύς* und über beide Stellen auch oben §. 189 g. E. *δ* 261: *und ich beweinte die Verblendung, welche Aphrodite mir gesandt, ψ* 222: *traun sie* (Helena) *trieb ein Gott an zur That;* man vergleiche hiezu die andern hiezu gehörigen, in anderer Beziehung schon oben §. 54 angeführten Stellen. Dass nun dieses Bethören der Gottheit nicht blos eine bildliche Redeweise für die Selbstbethörung oder Verführung durch Andere, sondern ganz eigentlich gemeint ist, geht hervor aus *ξ* 178: *ihm aber schädigte ein Unsterblicher den billigen Sinn in der Brust oder ein Mensch* (was wir nicht mit Ameis für einen „Gegensatz homerischer Naivetät ohne Reflexion" erklären können. Darum ist in *T* 95 von Aristarch ganz mit Recht die Lesart *Ζεὺς ἄσατο* festgehalten worden; denn wenn oben *T* 137 Agamemnon mit seinem *ἀασάμην* nichts anders sagen will als: *καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς,* wenn also *ἀασάμην* dem Sinn nach gleich *ἀάσθην* gebraucht wurde, mit anderen Worten: wenn des Menschen Verirrung (*ἄτη*) als Wirkung einer ausser ihm vorhandenen Macht betrachtet wird, so ist hier derselbe Sprachgebrauch eben auf Zeus angewandt; er wurde betrogen von Here v. 97, 113 und der Ate 127.) Dass jedoch diese Bethörung in der Göttin *Ἄτη,* welche Zeus' Tochter genannt wird, nicht dergestalt personificiert ist, dass sie neben und ausser den Göttern eine selbständige Existenz hätte, und etwa der Teufel der homerischen Weltanschauung genannt werden könnte, davon ist gleichfalls schon oben §. 55 die Rede gewesen.

5. Allein die der bisher entwickelten Vorstellung zu **212**
Grunde liegende Selbstrechtfertigung des Menschen erkennt das ehrliche Gewissen nicht an, — wie z. B. Agamemnon vor Achilleus nicht unschuldig ist, obwohl letzterer sagt *I* 377: *ἐκ γάρ εὑ φρένας εἵλετο Ζεύς* — sondern verrät sich und sucht, zwar ohne Polemik gegen die Meinung von der *ἄτη,* die Quelle der Sünde in dem Menschen selbst. Nicht unbe-

dingt zwar; denn der sittliche Charakter und geistige habitus des Menschen im Allgemeinen wird als bestimmt betrachtet durch Herkunft und Schicksal. Durch Herkunft; Athene sagt in Mentor's Gestalt zu Telemach β 270 ff.: *Telemach, du wirst auch künftig nicht schlecht sein oder verstandlos. Wenn dir ja deines Vaters trefflicher Mut innewohnt, dann wird nicht ohne Zweck und Ziel deine Fahrt sein; doch bist du nicht von ihm und von Penelopeia entsprossen, dann hab' ich nicht die Hoffnung, dass du deinen Plan auch ausführst*, wobei freilich der Dichter zu bemerken nicht unterlässt, dass nur wenige Söhne den Vätern gleichen, wenige diesen es zuvorthun (ein solches Beispiel siehe *O* 641), die meisten schlechter geraten. Vgl. σ 125: *Amphinomos, du scheinst mir gar sehr verständig; denn so war dein Vater;* vgl. δ 63. 206. 611. Ξ 113 ff. Zweitens durch Schicksal; σ 136: *denn so ist der Sinn der Menschen auf Erden, wie den Tag bringt der Vater der Menschen und Götter.* Vgl. ϱ 322: *nimmt ja zur Hälfte hinweg der weitdonnernde Zeus eines Mannes Tüchtigkeit, wenn ihn trifft der Tag der Knechtschaft.*

213 6. Weil aber Schicksal und Herkunft die sittliche Natur des Menschen doch nur im Allgemeinen bestimmen und gleichsam blos den Boden bereiten, aus welchem Tugenden oder Sünden hervorkeimen, so haben wir hierdurch über diejenige Macht, welche die mögliche Sünde zur wirklichen werden lässt, noch keinen Aufschluss. Diese Macht ruht im Ich des Menschen selbst, oder es ist vielmehr das Ich, so fern es sich selbst zurückzieht und zum Gesetze seines Thuns macht, die Negation und Aufhebung der göttlichen Ordnungen. Wir werden somit den Weg zu verfolgen haben, auf welchem das Ich dazu gelangt, sich selbst eine den göttlichen θέμιστες feindselige Centralität beizulegen.

214 7. Das Ich erkennt sich sittlich im Ehrgefühl, d. h. es wird sich seines sittlichen Wertes bewusst in dem Bestreben, die Vernichtung dieses Wertes, die Schande, von sich abzuwehren. Dieses Ehrgefühl ist im homerischen Menschen fein und zart ausgebildet (s. d. Anm. z. *Γ* 242); die Helden sind eifrig bestrebt, ihre Ehre von jedem Makel rein zu erhalten. Hektor hat das volle Bewusstsein, dass aller

Kampf und alle Tapferkeit für Ilios vergeblich sein werde; auch weiss er was der Gattin, dem Sohne mit seinem Verluste droht; dennoch sagt er *Z* 441: *aber ich scheue gar sehr die Troer und die langgewandigen Troerinnen, wenn ich einem Feigling gleich dem Kampf ausweiche; auch ist das nicht mein Sinn, denn ich weiss doch immer wacker zu sein und zu kämpfen unter den ersten der Troer, gewinnend des Vaters herrlichen Ruhm und auch meinen eignen.* Und in der letzten Not, als er die Rätlichkeit der Flucht vor Achilleus erwägt, fürchtet er den kränkenden Vorwurf des Polydamas, den er hart angelassen, als dieser ihm die Troer zur Stadt zu führen geraten hatte; jetzt, sagt er *X* 104 ff.

Jetzt nach schweren Verlusten des Heers durch meine Frevel (ἀτασθαλίῃσιν)
Scheu' ich die Schmach, vor den Troern, den langgewandigen Frauen
So mich schelten zu hören von manchem feigeren Manne:
„Hektors vermessener Trotz hat das Heer zu Grunde gerichtet"
Ja, so werden sie reden; weit besser noch wär' es für mich dann,
Wenn ich den Kampf mit Achill nicht ihn erlegend bestehn kann,
Rühmlichen Todes durch ihn vor Ilios Mauern zu fallen.

Zu Achilleus selbst sagt er ib. 283: *wahrlich, du wirst nicht mir auf der Flucht in den Rücken stossen den Speer, nein, treib ihn durch die Brust mir beim gerad anstürmen,* —; und in der völligen Gewissheit, von Athene betrogen, der Moira verfallen zu sein (304): *nun, so will ich nicht ohne Kampf und Ruhm untergehen, sondern mit einer Heldenthat die auch die Nachwelt erfahre.* — Aias, der ihm in jenem Zweikampfe stand, will den Herolden, welche Beendigung des Kampfes raten, nicht zuerst Folge leisten, weil er der Herausgeforderte sei (*H* 284 ff.). Die Möglichkeit dieses sonst unwahrscheinlichen Zweikampfes selbst ist durch das Ehrgefühl vermittelt; denn Apollon will Hektor antreiben zu einer Herausforderung an die Griechen: *die aber, die erzbeschirmten Achaier, sollen aus Aerger ihn allein zum Kampfe treiben mit Hektor,* v. 41. — Der Zweck dieses Zweikampfes ist nur eine temporäre Er-

holung für die Heere (29 ff.), nicht eine rechtliche Entscheidung für den Krieg (77 ff.) und konnte ohne den Vorwurf der Feigheit nicht abgelehnt werden (Bäumlein ZfAW. 1857 p. 142). Darum sagt Nestor bei anfänglicher Zögerung der griechischen Helden (ib. 93: *sie schämten sich auszuschlagen und fürchteten sich anzunehmen*), der alte Peleus würde, wenn er von der Furcht der Achaier vor Hektor wüsste, die Götter um seinen Tod anflehen, um den griechischen Namen nicht so entehrt sehn zu müssen (*H* 125 ff.); man vergleiche Menelaos' Schelten ib. 96 ff. Als derselbe Nestor in der unglücklichen Schlacht *Θ* dem Diomedes zur Flucht rät, erhält er zur Antwort (145 ff.): *ja da hast du, Alter, in allem nach Gebühr gesprochen, aber das trifft als schmerzliches Leid mir Herz und Sinn: Hektor wird einstens unter den Troern sprechend behaupten: fliehend vor mir hat der Tydide die Schiffe erreicht. So wird er prahlen; dann möge mich die weite Erde verschlingen!* Dasselbe kriegerische Ehrgefühl lebt in Odysseus, als Agamemnon in seinen Mut und Kampfeseifer Misstrauen setzt, *Δ* 350 ff., ferner als er *Λ* 314 nach Agamemnon's Entfernung samt Diomedes den Vorkampf übernimmt; derselbe weist ib. 407 die Gedanken der Furcht, als er sich den Troern gegenüber allein sieht, mit den mannhaften Worten zurück: *aber was sprach mir das mein liebes Herz? weiss ich doch, dass die Feiglinge nur verlassen den Kampfplatz, aber wer tüchtig im Kampf ist, der muss gar sehr feststehen, ob er getroffen ist oder den andern traf.* In ähnlichem Geiste widerspricht er dem Agamemnon, als dieser den Krieg aufzugeben und zu fliehen gedenkt *Ξ* 84. Agamemnon selbst kommt nach Menelaos' Verwundung durch Pandaros von seiner Klage um den Bruder sogleich auf die Vorstellung der Schmach zurück, mit welcher bedeckt er werde heimkehren müssen, da nunmehr die Achaier auf den Abzug dringen würden, und wünscht sich den Tod, um nichts von den übermütigen Reden der frohlockenden Troer zu vernehmen. Das Wesen dieses Ehrgefühls, welches nichts gemein hat mit Ehrgeiz und Ruhmsucht, bezeichnet der Dichter mit *αἰδώς*· vgl. *O* 561 Aias: *Freunde, seid Männer und gedenket der Scheu im Gemüte, scheut euch vor einander in den gewaltigen Kämpfen; O* 661: *Freunde, seid Männer, und*

denket der Scheu im Gemüte *vor den anderen Menschen.* Und die Argiver fliehen auch nicht, ib. 657: *denn es hielt sie Scheu und Furcht* und geben auch *P* 415 ff. in gleichem Geiste den Leichnam des Patroklos nicht preis. Vgl. noch ib. 95. 556. Diese Scheu vor fremdem Urteil schliesst mit dem Gefühl für den Tadel zugleich das für das Tadelnswerte der Handlung selbt ein; während sie meistenteils vor jedem Ankämpfen gegen die im Leben waltenden sittlichen Ordnungen zurückbebt (Leop. Schmidt, Eth. d. a. Gr. I 170). Das Ehrgefühl aber, welches nicht in sittlicher Gesinnung wurzelt, sondern üble Nachrede mehr als schlechte That fürchtet, erkennt der Dichter nicht an. Als Eurymachos von der Schande der Freier geredet, wenn statt ihrer der hergelaufene Bettler den Bogen spannen würde, erwiedert Penelope *φ* 331, wie denn die vor solchem Schimpfe sich fürchten könnten, die längst ihren Ruf im Volke durch schlimmere Thaten verwirkt hätten.

8. Während sich in solchen Stellen, die leicht noch vermehrt werden können, das sittliche Selbstbewusstsein des Menschen negativ ausspricht in Furcht und Scheu vor der Schande, bekundet sich dasselbe als Selbstgefühl in der positiven Anerkennung des eigenen Wertes, die es sich selbst giebt oder von Andern verlangt. Dieses Selbstgefühl ist erkennbar in der Freude, die der homerische Mensch an gerechtem Lob empfindet. Bei den Wettkämpfen in *Ψ* hat Antilochos seinen Meister Achilleus als den einzigen gelobt, der sich mit Odysseus in Schnelligkeit messen könne — *κύδηνεν δὲ ποδώκεα Πηλείωνα* (793). Achilleus erwiedert: *Antilochos, nicht soll umsonst dein Lobspruch gesagt sein, sondern ich will dir ein Halbtalent Goldes zulegen.* Nicht minder erfreut ist Alkinoos über die Anerkennung, welche Odysseus der von ihrem König ihm gerühmten Tanzkunst der Phaiaken zollt (*ϑ* 385). Nestor, der *Ψ* 618 von Achilleus auch ohne zu kämpfen einen Kampfpreis erhalten hat, erwiedert v. 647: *nun, den nehm' ich gerne an und es freut sich mein Herz, wie du immer meiner Freundschaft gedenkst, — nicht ja vergissest du mein — wie mir gebührt geehrt zu werden unter den Achaiern* (*οὐδέ σε λήϑω* ist parenthetisch, nach Nikanor, was freilich die meisten neuern nicht anerkennen wollen). Charakter- 215

istisch hiefür ist ferner die Formel, welche von solchen, die Vorwürfe befürchten, einige Male gebraucht wird: *und sagt wohl ein anderer schlechterer der des Wegs kommt, oder ein geringerer als ich* (ζ 275. φ 324. Χ 106); sie drückt sehr bezeichnend den Unmut aus, von einem sittlich Nicht-ebenbürtigen den eigenen sittlichen, gefühlten Wert gekränkt zu sehn. Das Bewusstsein ein Kampfheld zu sein spricht der homerische Mensch nicht minder unverholen aus Δ 244. 260 ff. Η 235 ff. Ψ 669 f.; ebenso in Γ 65, als es ihn beleidigt, für kampfunkundig zu gelten; Odysseus zürnt auf Euryalos, der ihn bei den Phaiaken mit solcher Verkennung aufgeregt hat, ϑ 158 ff., bes. v. 178: *du hast mir erregt die Seele in der lieben Brust, da du nicht nach Gebühr gesprochen; doch bin ich kein Neuling in Kämpfen, wie du sagst, sondern vermeine unter den ersten zu sein, so lange in der Jugend und mit den Händen ich kräftig bin.* Sthenelos gestattet Δ 404 ff. dem Agamemnon nicht, den Ruhm der Epigonen, die Theben erobert haben, zu Gunsten ihrer Väter zu schmälern: *Atride, lüge nicht, du weisst ja deutlich zu sprechen. Wir berühmen uns weit besser zu sein als unsere Väter; wir haben selbst die Stätte des siebenthorigen Theben genommen; drum setze nicht mir die Väter in gleiche Ehre.* Odysseus verlässt der furchtbaren Gefahr zum Trotze die Kyklopeninsel nicht eher (ι 500 ff.), als bis er dem bestraften Menschenfresser zugerufen, wer denn eigentlich die Gefährten so mutig und schlau gerächt habe. Edel und gross ist das Selbstgefühl Hektor's, der bei aller Anerkennung der Ueberlegenheit seines Gegners dennoch weiss, dass auch er ein Held ist; Υ 430:

„*Furchtlos aber versetzte der helmerschütternde Hektor:*
Wähne mich nicht, o Pelide, als wär' ich ein kindischer Knabe,
Schrecken zu können mit Worten! Geläufig wär' es auch mir wohl
Mich zu ergehen in Stichelgeschwätz und höhnischen Reden.
Dass du tapfer und ich der schwächere weit bin — ich weiss es
Aber allein im Schosse der Götter ruht die Entscheidung
Ob trotz minderer Kraft nicht dennoch dich zu entseelen
Meinem Speere gelingt, da auch seine Spitze geschärft ist“.

Aber den erhabensten Ausdruck hat jenes Selbstgefühl in Odysseus' Mund gefunden, als er sich dem Alkinoos, der längst schon den wunderbaren Fremdling mit Staunen betrachtet, endlich zu erkennen giebt; ι 19. 20: *ich bin Odysseus, Laertes' Sohn, durch allerlei Listen weit in der Welt bekannt, und zum Himmel reichet mein Ruhm.*

9. Dieses Ehrgefühl sowohl als Selbstgefühl tritt weder **216**
mit den göttlichen Ordnungen in Opposition; vielmehr vollbringt der Held seine Thaten *θεῶν τεράεσσι πιθήσας* *Z* 183. *Δ* 398. 408, worüber vgl. Döderlein Gl. §. 872, noch ist in demselben ein übermütiges Selbstvertrauen enthalten, welches, um zu grossen Dingen zu kommen, den Beistand der Gottheit verschmähte. Im Gegenteil es erkennen in diesem Beistande die nämlichen Helden, die sich ihres Wertes bewusst sind, ihre allerhöchste Ehre, und wenn auch das, was der Held selber thut, von dem was der Gott für ihn thut ausdrücklich unterschieden wird, z. B. *Υ* 97 ff.: *drum kann kein Mann wider Achilleus kämpfen; denn immer ist bei ihm einer der Götter das Verderben zu wehren. Und auch so schon fliegt grad sein Geschoss und lässt nicht nach* etc., so wird gleichwohl die Mithülfe des Gottes vom Ruhme des Helden nicht abgezogen (vgl. d. Anm. zu *Γ* 439). Denn mit ächt sittlichem Geiste wird vom Menschen zur Vollbringung des Tüchtigen Alles gefordert, von der Gottheit der Segen erwartet, das faule Gottvertrauen aber nachdrücklich gerügt. Agamemnon sagt zu den Säumigen im Heer *Δ* 243: *was steht ihr verdutzt wie Rehkälber da? ihr wartet wohl ab den Anmarsch der Troer, wo die Schiffe mit schönem Spiegel schützen am Strand des graulichen Meeres, um zu sehen, ob auch euch Kronions Hand schirmt?* Hingegen *M* 269 ff. rufen die beiden Aias den Achaiern zu, sich aufs äusserste anzustrengen: *trachtet voran und rufet euch zu, ob Zeus der olympische Blitzgott gewähre, dass wir den Kampf von uns stossend die Feinde zur Stadt hin verscheuchen.* Ganz in diesem Sinne ruft Hektor im Augenblick des glänzendsten Sieges aus: *„Feuerbrand her! und alle zusammen erhebt ein Geschrei! jetzt hat uns Zeus einen alles aufwiegenden Tag beschert, die Schiffe zu nehmen.* O 718 ff.; schon vorher 637: *so wurden da die Achaier übermenschlich gescheucht unter Hektor und*

Zeus-Vater alle und längst schon hat Diomedes Hektor des Beistandes wegen bewundert, dessen sich dieser von den Göttern erfreut; *E* 601: *Freunde, wie haben wir doch schon den herrlichen Hektor bewundert, wie er Speerkämpfer ist und mutiger Krieger. Ihm steht immerdar bei ein Gott, zur Wehr des Verderbens.* Menelaos, der sich im Kampf um Patroklos' Leichnam allein dem Hektor gegenüber sieht, will vom Kampfe abstehen; denn: *wenn ein Mann wider Gottheit will mit einem Mann kämpfen, den der Gott ehrt, dann rollt ihm rasch das grosse Verderben heran.* Hektor nämlich *ἐκ θεόφιν πολεμίζει*, fände er aber nur den Telamonier, dann wollten sie beide kämpfen *καὶ πρὸς δαίμονά περ*, was denn hernach auch geschieht, und Menelaos ist's, der mit Meriones, geschützt durch die beiden Aias, den Leichnam wirklich fortträgt. Achilleus, der tapferste der Helden, wird immer zugleich als der Götter erster Liebling dargestellt; er scheut sich *Υ* 192 nicht, die Götter zu nennen, die ihm bei seinen Thaten beigestanden; ib. 452 sagt er zu Hektor: *ja mit dir werd' ich wohl fertig bei spätrer Begegnung, wenn auch ich irgend hab einen Gott zum Helfer* und *χ* 270: *nun giebts kein Entrinnen mehr, sofort wird Pallas Athene dich bändigen mit meinem Speere*; der Vorstellung von seinem Heldenmut thut die andere, dass er durch Hephaistos' Geschenk (*θεοῦ δῶρα* z. B. *Φ* 594), durch die Waffenrüstung aus Götterhänden geschirmt ist, nicht den mindesten Eintrag; Poseidon selbst sagt von ihm zu Aineias *Υ* 332: *Aineias wer von den Göttern heisst dich so sinnlos kämpfen gegen den hochgemuteten Peliden, der zugleich kräft'ger als du und lieber den Himmlischen ist?* In diesem Sinne ruft gleich nachher Achilleus aus v. 347: *ja auch Aineias war lieb den unsterblichen Göttern;* vgl. *Φ* 215. In der Odyssee sagt Odysseus zu Demodokos: *alsbald will ich es sagen allen Leuten, dass dir gnädig ein Gott den göttlichen Sang verliehen* *θ* 498. Dergleichen wird nun auch theoretisch ausgesprochen; *Υ* 242: *Zeus mehret den Männern die Tüchtigkeit und mindert sie wieder;* vgl. *θ* 167 ff. *ν* 45. *γ* 375. Und dass überhaupt das ganze geistige Leben des Menschen, seine Fertigkeiten und Eigenschaften, von den Göttern bedingt ist, davon war schon oben §. 43 die Rede.

217 10. In dem bisher dargelegten Verhalten bleibt das Ich

des Menschen im richtigen Verhältnis zu göttlichen und menschlichen Ordnungen. Aber mit einem Schritte weiter hat sich dasselbe jene alles Andere ausser sich negierende Centralität beigelegt, in welcher alle Sünde beschlossen ruht. Des Menschen Selbstgefühl kann übergehen in Selbstsucht, so dass er keine Berechtigung Anderer ihm gegenüber anerkennt und den Vorwurf verwirkt: *aber der Mann will über die anderen alle sein, alle will er beherrschen, allen gebieten, alle nur weisen, doch das wird mancher denk' ich nicht dulden.* *Α* 287—289. Diese Selbstsucht bethätigt sich aber in der *ὕβρις*, welche nun handelnd die *θέμιστες* jeder Art mit Füssen tritt. So will sie denn auch in manchen Individuen nicht mehr vom Beistand der Gottheit wissen, sondern genügt sich allein, *μέμονεν δ' ὅγε ἶσα θεοῖσιν* (*Φ* 315.)

Den Uebergang des Selbstgefühls aber stellt uns der Dichter negativ dar in der Form der Unfähigkeit den hochherzigen Sinn zu bezwingen und in Schranken zu halten. Nach *Ι* 254 ff. hat der alte Peleus beim Abschied zu Achilleus gesagt: *Sohn, die Kraft wird dir leihen Athene und Here, wenn sie wollen, du aber bezwinge deinen hochgemuten Sinn in der Brust; denn Sanftmut ist besser; lasse vom Hader der schlimmes stiftet.* Geschieht dasjenige nicht, wozu Peleus ermahnt, lässt das Ich sich schrankenlos gewähren, so erkennt es neben und ausser sich nichts weiter an, verfolgt durchaus nur sein persönliches Interesse, und es entsteht ein achilleischer Charakter [196]), den wir nunmehr in den hieher gehörigen Beziehungen zu betrachten haben. — Nicht nur gilt ihm die zugefügte Kränkung, die sich in ihr verratende Undankbarkeit des Heerführers als etwas gänzlich Unverzeihliches (*Ι* 315—345), nicht nur findet er in dem von Zeus über die Achaier verhängten Unglück eine viel erquicklichere Befriedigung seines Ich, als in der ihm von Agamemnon gebotenen Genugthuung (ib. 607): *Phönix, ich bedarf solcher Ehre nicht; ich meine geehrt zu sein durch Zeus' Aisa, die mich halten wird bei dem geschweiften Schiffe, so lange mir der Atem in der Brust bleibt,* sondern er drängt auch seinen Hass wie seine Liebe dem Phoinix auf (ib. 613: *und du brauchst gar nicht den zu lieben, damit du nicht meiner Liebe verhasst wirst; rühmlich ist dirs mit mir für den zu sorgen der für mich*

sorgt), und setzt der Rede des Aias, der ihm mit der Bündigkeit einer starken, mit der Indignation einer edlen Seele vorhält, was er anerkennen muss: die Pflicht der Versöhnlichkeit, Agamemnon's Busse, die den Personen der Abgesandten schuldige Rücksicht, nichts als den Zorn entgegen, von dem sein Herz anschwelle, so oft er der ihm widerfahrenen Beleidigung gedenke (ib. 645: *alles schienst du mir nach dem Sinne zu reden; aber mir schwillt vor Grimm das Herz, wenn ich dessen gedenke, wie der Atride inmitten der Griechen mich schmählich behandelte.*) Als ihn endlich die Achaier und Patroklos' Flehn wenigstens so weit erweicht hat, dass er den Freund in seiner Rüstung gegen die Troer schickt, macht er in der äusserst charakteristischen Rede, mit welcher er den Getreuen entsendet, die diesem erteilte Erlaubnis selbst hinwiederum zur Folie seines Ruhms. Kein Orakel, kein Gebot des höchsten Gottes verhindert ihn zu helfen, sondern die Unendlichkeit der ihm widerfahrenen Beleidigung (*Π*. 49—59). Doch will er jetzt das Vergangene ruhen lassen (ewigen Zorn habe er nicht im Sinne gehabt, wiewohl er nur dann wieder aufzustehn verheissen, wenn der Feind auch zu seinen Schiffen vordringe; vielmehr solle Patroklos in die Schlacht gehn (60—65), sintemal die Achaier jetzt wirklich hart bedrängt seien und das Troerheer getrost anrücke, (weil man ja seinen Helm nicht leuchten sehe und keiner der Achaierhelden ihn ersetze) (65—80.) Dennoch solle Patroklos mit Macht auf sie losgehn und die Schiffe vor den Feuerbränden der Feinde bewahren; es könnte sonst um die Heimkehr geschehen sein; wenn aber das gelungen, keineswegs sein Glück verfolgen, da dies nur auf Kosten seiner, des Achilleus, Herrlichkeit geschehn würde (80—90.) Auch sei das Einschreiten eines den Troern günstigen Gottes zu fürchten. Darum solle Patroklos nach erreichtem Hauptzweck wiederkehren und die Völker auf dem Wahlplatz allein lassen. Denn möchten doch Achaier und Troer insgesamt untergehn, und wir beide nur allein dem Verderben entfliehn, um allein auch Troia's heilige Zinnen zerstören zu können (90—100.) Als ihm nun Il. Σ init. bei der Flucht der Achaier eine Ahnung vom Geschehenen aufsteigt, geht die Besorgnis,

die er für des Freundes Rettung hegt, unmittelbar in die Stimmung des Zornes über, dass derselbe seinen Weisungen nicht gehorcht (ib. 12: *ja ganz gewiss ist tot Menoitios' wehrhafter Sohn, der Schreckliche; sagt' ich ihm doch, wenn er weggedrängt das feindliche Feuer, sollt' er wieder zurück zu den Schiffen gehen und nicht mit Gewalt bekämpfen den Hektor.* Im Rachekampfe selber ist nach des Dichters ausdrücklicher Darstellung Rache nicht das einzige Motiv, das ihn beseelt; er will auch seinem Ich den Genuss der Siegesherrlichkeit bereiten; für beides ist in seiner Seele zumal Raum; *Φ* 542: *Wut füllte immer sein Herz gewaltiger, und er strebte Ruhm zu gewinnen.* Vgl. die *X* 393 nach Hektor's Fall gesprochenen Worte: NB ein Paian: *Grosser Siegesruhm gewonnen! wir haben Held Hektor getötet, den die Troer in der Stadt wie einen Gott verehrten.* Von diesem κῦδος ἀρέσθαι ist während des Kampfes immerfort die Rede; *Σ* 121: νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην· *Υ* 502: ὁ δὲ ἵετο κῦδος ἀρέσθαι Πηλείδης. Wie hoch er sich anschlägt, ist ferner aus dem Trost erkennbar, mit welchem er Lykaon tröstet, als dieser unter seinen Händen den Tod erleiden soll; *Φ* 106: *nun, Lieber, stirb denn auch du;* ist ja doch auch Patroklos gestorben, ja bin sogar ich dem Tode verfallen. — Als er endlich den Hektor getötet hat, auf welchen er keinen andern Achaier hat schiessen lassen *X* 207: *dass keiner ihn träfe und gewänne den Ruhm und er als zweiter käme,* macht er zwar Miene, sofort das allgemeine Interesse zu verfolgen, d. h. den Sturm auf Ilios zu versuchen, unterbricht aber diese Gedanken wiederum gewaltsam und wendet sich sogleich zurück zu Patroklos, d. i. zu sich und zu seinem Interesse; *X* 379: *nachdem nun den Mann zu erlegen die Götter gewährten, wohl, so wollen wir denn mit den Waffen an der Stadt uns versuchen;* 385: *aber was sprach da mein lieber Sinn solches? liegt ja doch bei den Schiffen noch ohne Klage und Grab der tote Patroklos.*

11. In allen diesen Zügen, in denen jedoch des Helden **218**
Sinn und Art nur von einer Seite gezeichnet ist, tritt uns ein Charakter entgegen, dem sein Ich das höchste Gesetz, der Maasstab alles Thuns ist. Auf diese Selbstsucht (ἀγηνορίη, ἀγήνωρ θυμός) lässt sich nun Alles zurückführen, worin der Dichter die Quelle des Bösen erkennt. Dies zeigt sich

vor Allem an Achilleus selbst. In der Behandlung des toten Hektor ist er dem Löwen gleich, der, *μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ εἴξας*, grausam herfällt über eine Herde. Derselbe *θυμὸς ἀγήνωρ* hat in Achilleus alle Rücksicht, alle Scheu so sehr erstickt, dass er in und mit der grimmig an Hektor vollzogenen Rache sogar den stummen Erdboden misshandelt; *Ω* 44: *so hat Achilleus alles Mitleid erstickt und hat keine Scheu, die doch die Menschen gewaltig schädigt und fördert*; 54: *ja die taube Erde misshandelt er gar in seinem Grimme.* [197]). Diese Selbstsucht steigert sich, das Böse wird noch böser, wenn sie mit sich selbst genährt, wenn ihr durch Nachgeben und Schmeicheln Vorschub gethan wird; *I* 697 ff. *ruhmvoller Atride hättest du gar nicht gebeten den herrlichen Peliden, unzählige Gaben ihm bietend; selbstsüchtig ist er auch so schon: jetzt hast du weit mehr noch ihn in der Selbstsucht bestärkt.* Sie ist auch die Quelle der bösartigen Reizbarkeit, die sich an Allem was ihr entgegen ist ohne Scheu vor heiligen Gesetzen und menschlichen Rechten vergreift. Von dieser wurde schon oben §. 166 in anderer Beziehung gehandelt; hier erinnern wir an Agamemnon's Benehmen in Il. *A* sowohl gegen Chryses (*ἀλλ' ἴθι, μή μ' ἐρέθιζε, σαώτερος ὥς κε νέηαι*), als gegen Achilleus, und in letzterer Beziehung an die kunstreiche Zeichnung der incrementa des Zorns. V. 118 heisst es nur *αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ' ἑτοιμάσατ'·* dem ruhigen, die Unmöglichkeit der Gewähr dieser Forderung darstellenden Widerspruch Achill's entgegnet die gereiztere Selbstsucht schon mit: *geben sie's nicht, dann hol' ich mir selbst eine Ehrengabe: deine oder des Aias oder auch die des Odysseus; der mag dann zürnen an den ich komme.* Wie sich nun auch in Achilleus das Zürnen erhebt und er mit dem Abzuge droht, da treibt es auch Agamemnon auf die Spitze und sagt gerade zu: *ich aber hole mir die schönwangige Briseis, deine Ehrengabe, selbst in dein Zelt mich verfügend,* — Dieser selbstische Wille, dem des Menschen besseres Ich sich unterwirft, wird als eine herrschende, die Oberhand gewinnende Macht bezeichnet in dem Ausdrucke *βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκειν·* *ν* 143: *doch wenn von den Menschen einer fröhnend der eigenen Gewalt und Stärke dich (Poseidon) nicht ehrt, so hast du auch später immer die Rache zur Hand.*

σ 139 *und viel Frevel beging ich der Gewalt und Stärke nachgebend.* Dieses negative εἴκειν wird aber epexegetisch mit dem affirmativen ἐπισπέσθαι μένεϊ erklärt ρ 428—433: *da hiess ich wohl die trauten Genossen dort bei den Schiffen zu bleiben und diese zu wahren — aber sie gaben dem Frevelsinn nach, dem Eigensinn folgend, und verheerten sogleich der ägyptischen Männer herrliche Fluren,* so dass man deutlich erkennt, wie diese βίη καὶ κάρτος, diese ὕβρις nichts anderes ist, als der selbstische, nur sich gehorchende Sinn, den der Frevler gewähren lässt. Als Ehrgeiz erscheint dieser Sinn in Antinoos, auf welchen χ 48 ff. alle Schuld der Freier gewälzt und von dem gesagt wird: *dieser hat all dieses Unheil geschürzt, nicht so der Hochzeit bedürftig oder sich sehnend, sondern mit andren Gedanken, die ihm nicht erfüllte Kronion, dass er im Volk des wohlgebauten Ithaka selbst König würde, und deinen Sohn wollt' er im Hinterhalt töten.* Selbst die kampflustigen Troer, die ihrer Streitbegier keine Grenze setzen, sondern sich in solcher Lust gewähren lassen, werden deswegen ἄνδρες ὑβρισταὶ genannt *N* 633, eine Stelle, welche charakteristisch nachweist, worin eigentlich die ὕβρις gesucht wird. Ihren höchsten Grad aber erreicht sie, wenn sie den Menschen zu dem Uebermute verführt, sich lediglich auf sich selbst zu stellen, und seine Ehre, statt im Beistande der Gottheit, vielmehr darin zu suchen, dass er derselben nicht bedürfe. Ein solcher ὑβριστὴς ist der von Poseidon bestrafte Aias, der gerettet hätte werden können, *hätt' er nicht das frevelnde Wort gesprochen zu eignem Verderben; denn er vermass sich auch wider die Götter dem gewaltigen Schlunde des Meers zu entrinnen* δ 504.

Indem wir auf die dargestellte Weise den Weg verfolgt haben, auf welchem das Ich des Menschen zu dem Uebermute der Selbstsucht gelangt, hat sich uns in Absicht auf das Wesen der Sünde ein dem obigen (§. 2) ganz entgegengesetztes Resultat ergeben: die Sünde ist nicht eine Bethörung von aussen her, nicht ein Erleidnis, bei dem sich der Mensch lediglich passiv verhielte; sie ist vielmehr des Menschen eigenste That, ist dessen bis zur ὕβρις gesteigerte Selbstsucht, welche, damit ihr selber genug geschehe, weder Satzungen der Götter noch Rechte

der Menschen scheut. Ein Beleg dafür ist ferner z. B. Aigisthos *α* 35 ff. und insbesondere die *μνηστῆρες ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες*, wofür an anderen Stellen *ὑπερβασίη* gebraucht wird. Vgl. *Π* 17 *ὡς ὀλέκονται* (*Ἀργεῖοι*) — *ὑπερβασίης ἕνεκα σφῆς*. Eine solche kann auch übermässiges Rühmen sein: *P* 19: *οὐ μὲν καλὸν ὑπέρβιον εὐχετάασθαι*. Dass der Mensch sogar die Gottheit schilt, wie Achilleus den Apollon *X* 15: *ὀλοώτατε πάντων* und nicht blos gegen die Moira sondern auch gegen Götter, gegen diese sogar persönlich, kämpfen und an ihnen sich vergreifen kann, wie insbesondere Diomedes in *E*, Achilleus in *Φ*, Patroklos in *Π*, ist in früheren Abschnitten und im Eingang des gegenwärtigen schon erwähnt.

219 12. Aber gegenüber dieser vom Ich usurpierten Centralität hält der Dichter die Erkenntnis der göttlichen Weltordnung fest, welcher die Sünde trotz aller Bemühung sich selbst auf den Thron zu setzen dennoch erliegen muss. Die Selbstsucht findet am Ende bei der Sünde ihre Rechnung nicht: *nicht frommt gottlose That* *ϑ* 329, vgl. Hes. *ἔ.* 217 und Nachh. Theol. VI §. 2; trügerisch war die Lockung, durch welche sie zur *ὕβρις* fortgerissen worden ist; des Menschen wahres Interesse fordert, dass er die göttlichen und menschlichen Satzungen achte. Daher ist das allgemeine Motiv, die Sünde zu meiden und Gutes zu thun, für den Dichter kein anderes als die Collision, in welcher der Sünder mit der göttlichen Weltordnung, mit den Garanten derselben, den Göttern, und mit dem allgemein menschlichen Bewusstsein über dieselbe tritt. Des Dichters kategorischer Imperativus lautet: Sündige nicht, sondern thue Gutes; widrigenfalls hast du Götter und Menschen gegen dich.

220 13. Wenn wir absehen von dem ganz ausdrücklichen Verbot der Götter an den Menschen im einzelnen Fall, wie z. B. *α* 37 ff. an Aigisthos oder möglicher Weise durch ein Orakel an die Freier *π* 405 und so durch widrige Anzeichen überhaupt — so ist erstlich ein Motiv, die Sünde z. B. der Unversöhnlichkeit zu meiden, das Beispiel, folglich die Natur der Götter, ein Anklang an das: Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig; *I* 496: *nicht brauchst du unbarmherzigen Sinn zu hegen: sind doch selbst die Götter versöhnlich.* Ein weiteres ist der Zorn der Götter; *N* 624 ruft Menelaos

den Troern zu: *ja selbst den schweren Zorn des donnernden Zeus des gastlichen habt ihr nicht gefürchtet, der wohl einmal eure hohe Stadt zerstören wird;* aus dem, was ihnen als Unterlassung vorgeworfen wird, erkennt man, was ihnen Motiv hätte sein sollen. Die ungerechten Richter beugen das Recht ohne Rücksicht auf der Götter Aufsicht (*ὄπις*, Nitzsch II 27. Doederl. Gl. §. 850); *Π* 388. *ξ* 81—88: *aber die gemästeten Schweine verspeisen die Freier, nicht der göttlichen Strafe gedenkend oder des Mitleids; — und selbst grimmigen Feinden, die da landen auf fremdem Gebiet, wenn Zeus ihnen Beute schenkt — selbst auch diesen fällt gewaltige Furcht vor der Strafe aufs Herz; υ* 215 heisst es ebenfalls von den Freiern: *οὐδ' ὄπιδα τρομέουσι θεῶν·* dagegen *ξ* 283 von dem ägyptischen König, der den *ἱκέτης* vor den Geschossen seiner Mannen schirmt: *Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν ξεινίου, ὅστε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα.* Hektor warnt den Achilleus, der ihm Bestattung im Fall er unterliege verweigert hat: *φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι X* 358 coll. *λ* 73. — *Ψ* 595 will sich Antilochos lieber zu jeder Genugthuung gegen Menelaos verstehn als diesem gehässig und ein Frevler gegen die Götter werden, *καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός.* Od. *χ* 39 wird von Odysseus, der den Freiern ihren Frevel vorhält, als erstes Motiv das sie hätte abhalten sollen die Gottesfurcht d. h. die Furcht vor der göttlichen Strafaufsicht hervorgehoben: *οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,* s. §. 14. Dem *δεῖσαι θεοὺς* ist als Motiv die Sünde zu vermeiden gleichbedeutend das *αἰδεῖσθαι θεούς· ξ* 388: *denn nicht darum werd' ich dir Scheu und Liebe erzeigen, sondern aus Furcht vor dem gastlichen Zeus und Mitleid mit dir; Ω* 503 Priamos zu Achilleus: *aber scheue, du trefflicher, die Götter.* Das nämliche ist *α* 263 so gesagt: *ἐπεὶ ῥα θεοὺς νεμεσίζετο αἰὲν ἐόντας.* Erschien in den bisherigen Stellen die sündliche That der Furcht wegen zu fliehn, so geht der Dichter *σ* 130—142 in Odysseus' hochwichtiger Rede darauf aus, die Quelle der Sünde, den selbstsüchtigen Uebermut zu vernichten, indem er mit der von den Göttern verhängten Wandelbarkeit der menschlichen Dinge die Pflicht der Demut motiviert. Menschliches Wesen, sagt er, ist hinfällig und wandelbar, der Mensch aber immer

so gesinnt, wie sein Geschick beschaffen; er erträgt, wenn auch murrend, das Unglück und ist hoffärtig im Glück. Weil aber dieses der Beständigkeit ermangelt (v. 141), *drum soll ja keiner gänzlich ohne rechtlichen Sinn sein, sondern in Demut, σιγῇ* [198]), *der Götter Gaben empfangen die sie ihm spenden.* Σιγῇ bedeutet in Demut, ohne sich laut oder breit zu machen; es ist bemerkenswert, dass diese Stelle die Meinung widerlegt, als habe die klassische Gräcität für Demut keinen Ausdruck; schon Nitzsch hat damit ἀκέων κ 52 verglichen: ἦ ἀκέων τλαίην „stille dulden", vgl. Hymn. in Apoll. (Pyth. 94) 272: ἀλλ' ἀκέων προσάγοιεν Ἰηπαιήονι δῶρα ἀνθρώπων κλυτὰ φῦλα· — in dem Sinn, wie in unseren Kirchenliedern und sonst z. B. „Meine Seel' ist stille zu Gott" oder „Sei stille dem Herrn"; nur natürlich ohne das Christliche solcher Wendungen. Den Gegensatz giebt das ὑπέρβιον εὐχετάασθαι *P* 19 und ὑπερφίαλον ἔπος ἐκλαλεῖν δ 503; wir erinnern auch nochmals daran, dass der Mensch sogar in seinem Unmut geradezu den Zeus schilt. Eine Parallele bietet χ 287: *o Polithersides, schmähsüchtiger, sprich doch nie gross, deinem Unverstand folgend, stelle den Göttern alles anheim, sie sind ja viel höher.* Vgl. Theognis 159 bei Schneidew. delect. eleg. p. 63: *Kyrnos, nur kein vermessenes Wort, es weiss ja doch keiner von den Sterblichen, was heut oder morgen ihn trifft,* und Aeschylus Eum. 936 Df.

221 14. Den selbstsüchtigen Bestrebungen des Ich tritt aber zweitens auch das menschliche Gesamt-Gewissen, das Bewusstsein des Rechten, das im Volke lebt, als Motiv, die Sünde zu scheuen, gegenüber. Vgl. die §. 161 erläuterte Stelle β 64 ff. Achilleus' unversöhnlichen Sinn zu beugen wird nicht nur an das Beispiel der Götter, sondern auch der früheren Helden gemahnt; *I* 524: *also wissen wir auch von alten Helden in Liedern, wenn einem nahte des Zornes Wut, so waren sie lenksam teils durch Gaben und teils durch Zuspruch* cf. ib. 632. Phoinix hegt in seinen Jünglingsjahren vatermörderische Gedanken; *aber es hemmte einer der Himmlischen meinen Grimm und legte ans Herz mir meines Volkes Gerücht und den Schimpf vor der Welt, dass ich doch nicht Mörder des Vaters genannt wär' unter den Griechen.* In der vorhin angeführten Stelle χ 40 ist dieses

Motiv unmittelbar an das erste, die Furcht vor den Göttern, angereiht: *οὔτε θεοὺς δείσαντες — οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι.* Und ebenso fürchtet Telemach für schnöde Verstossung der Mutter nicht nur die vom Fluche derselben hervorgerufene Strafe der Götter, sondern auch die *νέμεσις ἐξ ἀνθρώπων β* 136; und wenn diese hinwiederum bei ihrem Sohne ausharrt und keinem der Freier ihre Hand giebt, so thut sie es *scheuend das Ehbett des Mannes und üble Reden des Volkes π* 75. Dieses Motiv der Rücksicht auf die öffentliche Meinung drückt der Dichter *I* 257 so aus: *lass vom verderblichen Zorn, dass desto höher dich ehre Alt und Jung bei den Griechen.* — Es fordert aber das zu achtende Volksgewissen vom Individuum auch Achtung vor sittlichen Instituten, vor geheiligten Personen, Zuständen und Rechten, wo solche verletzt zu werden in Gefahr sind. Aias sagt zum unversöhnlichen Achilleus *I* 640: *scheue doch auch dein Dach, denn unter das sind wir gekommen aus der Danaer Volk,* verlangt also von ihm, dass er um des Gastrechts willen den harten Sinn erweiche. Demselben gegenüber führt ib. 515—523 Phoinix weitläufig aus, dass der, welcher vollständige Genugthuung giebt, ein Recht auf Verzeihung habe; werde sie nicht gewährt, so folge von Zeus gesendet dem Unversöhnlichen die strafende *Ἄτη* (ib. 510–514). Wenn aber Odysseus das Erbieten der Freier, ihm allen Verlust an Vermögen reichlich zu ersetzen dennoch entschieden abweist, so giebt er als Grund dafür an: *trotz alledem lass ich nicht meinen Arm von dem Morde, bis ich völlig gerächt den ganzen Frevel der Freier χ* 64; denn dazu fühlt er sich, unterstützt von der Göttin Athene, berufen. Ingleichen wird *Ω* 503 ff. die Heiligkeit des Unglücks, *π* 400 die des Königtums als Motiv zur Vermeidung der Sünde gebraucht. — Wer nun ein Gefühl hat für die Last der öffentlichen Schande, welche jeden drückt, der dem Volksgewissen Aergernis giebt, der ist *Z* 351: *kennend das Urteil des Volks und viel Unehre bei Menschen.* Woraus deutlich wird, was *N* 121 steht: *nehmet euch ein jeder zu Herzen Scheu und Verüblung* nämlich *αἰδεῖσθαι θεοὺς καὶ νεμεσίζεσθαι ἀνθρώπους*, also Gottesfurcht und Ehrgefühl, oder genauer: Furcht vor göttlicher Strafgerechtigkeit und Scheu vor dem menschlichen

Rechtsbewusstsein. Doch heisst es *o* 661 auch: ***καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων.***

222 15. Mit diesem Allen wird der Frevler gemahnt, abzulassen von der Sünde aus Scheu vor dem sittlichen Bewusstsein Anderer. Es wird aber auch an das eigene sittliche Gefühl des Menschen appelliert, an das, was abgesehn von den Göttern, vom Volksbewusstsein, von Scheu vor heiligen Instituten, in ihm selber menschlich sich regt. Vor allem an das Mitleid. Apollon klagt *Ω* 44: *wie hat Achilleus alles Mitleid erstickt und hat keine Scheu, die die Männer schädigt oder auch fördert;* schon in *Φ* hatte Lykaon auf seine Bitte an ihn *erzeig' mir doch Scheu und Erbarmen* (73) die Antwort erhalten: ***ἀλλά, φίλος, θάνε καὶ σύ· τί ἦ δ' ὀλοφύρεαι οὕτως*** (106) und war erbarmungslos niedergestossen worden (116 f.). Die Freier ***οὐκ ὄπιδα φρονέουσιν ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν*** *ξ* 82; dieselben *schenken ohne Bedacht, da keine Schranke noch Mitleid fremdes Gut zu verschenken* sagt Antinoos *ρ* 450, auch trat oben in mehreren Stellen neben ***αἴδεῖο θεοὺς*** das ***αὐτόν τ' ἐλέησον.*** Weiter macht sich das Gewissen des Individuums geltend; selbst der Bettler Iros sagt *σ* 12: die Freier winken mir zwar schon lange zu, dich unnützen Fremdling hinauszuschleppen; ***ἐγὼ δ' αἰσχύνομαι ἔμπης.*** Wir erinnern ferner an das ***σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ*** ***Z*** 167. 417; ingleichen an ***Ἀργεῖοι ἰόμωροι, ἐλεγχέες, οὔ νυ σέβεσθε;*** ***Δ*** 242; ferner an *β* 138: *wenn euer eigener Sinn sich empört, so geht aus meiner Behausung;* ***Π*** 544: *schämt euch doch vor euch selbst* ***νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ;*** ***P*** 254 *geh' doch ein jeder von selbst und schäm' sich im eignen Gewissen, dass Patroklos den troischen Hunden zum Spielzeug diene.* Wenn wir nach diesen Erörterungen zu der schon §. 161 besprochenen Stelle der Odyssee (*β* 64—67) zurückkehren, so können wir den Inhalt derselben nunmehr als den Inbegriff der sittlichen Motive bezeichnen, deren sich das Gewissen des homerischen Menschen bewusst ist: ***νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν, μήτι μεταστρέψωσιν, ἀγασσάμενοι κακὰ ἔργα.***

223 16. Natürlich sind nun auch affirmative keine anderen Beweggründe zum Guten denkbar; alle sittlichen Motive sind

in dem dargestellten Bereiche zu suchen. Furcht vor dem göttlichen Zorne hält vom Bösen ab; dagegen wird des Gottes Antrieb oder Entscheidung Motiv zum Handeln. *O* 724: *doch wenn damals unsere Sinne der Donnerer Kronion schlug mit Verblendung, so spornt er uns jetzt auch selbst mit Befehl an.* Vgl. *π* 403, wo der Freier Antinomos in Bezug auf Telemachs beabsichtigte Ermordung sagt: *ja wenn des mächtigen Zeus Orakel es gutheisst, will ich auch selbst ihn töten und alle die andern es heissen; doch wenn die Götter es wehren, dann lassen wir ab.* Auf die Götter geht auch der sittliche Beruf, die Bestimmung des Menschen, die Weltordnung überhaupt zurück, der gemäss er sich zum Handeln bewogen sieht. Ausharren und Dulden ist der Helden Pflicht, *da uns ja Zeus von Jugend auf bis in das Alter auferlegt schmerzliche Kämpfe dass alle wir untergehen* *Ξ* 85 ff. Erkenntnis dieses Berufes und der Gedanke an das allgemeine Loos der Sterblichen ist es, was den Lykierfürsten Sarpedon in den Kampf treibt *M* 310–328. Warum geniessen wir, sagt er, königlicher Ehre bei allem Volk, wenn wir jetzt die fürstliche Pflicht des Vorkampfes nicht erfüllen, zumal da dem Menschen doch nicht Unsterblichkeit beschieden ist, sondern der Tod in tausend Gestalten droht? Vgl. *Δ* 341 ff. Demgemäss legen dem Menschen vorzüglich die geheiligten Verbindungen, in denen er als Bürger, Gatte, Sohn u. dgl. steht, sittliche Nötigungen auf. *P* 157: *Mut füllt Männern die Brust, die feindlichen Männern der Heimat wegen in Kampfnot begegnen.* In Troia, sagt Agenor *Φ* 586 ff., sind unserer viele starke Männer, *οἳ καὶ πρόσθε φίλων τοκέων, ἀλόχων τε καὶ υἱῶν, Ἴλιον εἰρυόμεσθα.* Darum lesen wir *Θ* 55: *Troer hinwieder rüsteten jenseits sich in der Stadt, geringer an Zahl zwar, aber trotzdem erpicht auf die Feldschlacht aus Not für die Weiber und Kinder.* Eine ähnliche Verbindung findet auch zwischen den Bundesgenossen statt. Hektor wendet auf die der Troer viel Gaben und Nahrung (*δώροισι κατατρύχω καὶ ἐδωδῇ λαούς, ὑμέτερον δὲ ἑκάστου θυμὸν ἀέξω*); dafür sollen sie mit Eifer die Weiber und Kinder der Troer gegen den Feind verteidigen *P* 220—226. Umgekehrt ist er zum Lohn ihrer Dienste hoch verpflichtet, für den Leichnam des gefallenen Sarpedon zu fechten (*Π*

538 ff.). Die Gefährten, die mit Odysseus Not und Gefahr teilen, haben ein heiliges Recht auf seine Hülfe, so dass er, um einige von ihnen aus Kirke's Bann zu lösen, nicht säumen darf, sich selbst deren Zauberkünsten auszusetzen; *κ* 273 *selber mach' ich mich auf; denn gewaltige Not bezwingt mich.* Umgekehrt wird den Myrmidonen ihres Fürsten Ehre Motiv zu tapferem Angriff und Kampf: *Π* 270 ff. Die Stärke derartiger Motive geht besonders aus den Ausdrücken hervor, die der Dichter in den Formeln der Beschwörungen und Bitten braucht. *Ο* 661 war es Nestor, welcher die von den Troern zurückweichenden Griechen *anfleht' bei den Eltern jeden beschwörend: Freunde, seid Männer und nehmet zu Herzen die Scheu vor anderen Menschen, denket ein jeder an Weib und Kind und Habe und Eltern, jeder wie sie ihm leben oder auch tot sind, derentwegen die fern sind fleh' ich euch an, gewaltig zu stehen.* *Χ* 338: *ich beschwöre dich bei deiner Seele und deinen Knien und deinen Eltern.* *λ* 66: *jetzt beschwör' ich dich bei den entfernten, bei deiner Gattin und deinem Vater, der dich als Kind noch erzog, und bei Telemach, den du allein im Hause gelassen.* Odysseus sagt selbst zu Athene *ν* 324: *νῦν δέ σε πρὸς πατρὸς γουνάζομαι.* Wir erinnern ferner an Priamos und Hekabe, wie diese Hektor beschwören, nicht vor der Mauer dem Achilleus zu stehen; *Χ* 59 *und erbarme dich mein, der Armen, die noch am Leben;* — 79: *drüben jammerte weinend die Mutter und öffnet' den Busen und mit der anderen Hand hielt sie empor die Brust und sprach voll Thränen die geflügelten Worte: Hektor, mein Kind, scheue dies und erbarme dich meiner;* *ο* 261: *ich fleh' dich an bei dem Opfer, dem Gott und weiter bei deinem und der Gefährten Haupt, die du mit führst.* Endlich ist noch der Heiligkeit des Alters als eines sittlichen Motivs, das in diese Sphäre gehört, zu gedenken. Priamos sagt *Χ* 418: *ich will doch bitten den freveln Mann, den Gewalt verübenden, ob er vielleicht sich scheut vor dem Alter und erbarmt sich des Greisen.*, womit zu vergleichen, was *Ω* 515 von Achilleus gesagt wird: *sogleich sprang er auf von dem Sitz und hob mit dem Arme den Alten auf voll Erbarmen mit dem grauen Haupt und Bart.*

224 17. Zweitens tritt als positiver Antrieb zum Guten wiederum

die öffentlichen Meinung, die *νέμεσις* oder *αἰδὼς ἀνθρώπων* hervor (Nitzsch II p. 125.) *P* 91 ff. geht Menelaos mit sich zu Rate, ob er fliehen oder für des Patroklos Leiche dem anstürmenden Hektor stehn soll: *weh' mir, lass' ich Patroklos hier und die schöne Rüstung, da er doch liegt meiner Ehre wegen, so mag es jeder Grieche verargen der zusieht; wenn ich aber allein aus Scheu dem Hektor steh' und den Troern im Kampfe, so wird mich ihre Menge umringen.* Ueberhaupt wird die Pflicht der Kampfgenossen, den Leichnam des Gefallenen zu verteidigen, häufig durch die *κατηφείη καὶ ὄνειδος* motiviert, die sie treffen würde, wenn sie dieser Pflicht sich entzögen; *Π* 498. *P* 142 ff. *Σ* 178 f. *P* 254. 415—422. Eumaios sagt erschrocken zu dem von den Hunden angefallenen vermeintlichen Bettler: *Alter, dich hätten beinah die Hunde plötzlich zerrissen und du wärst mir Quelle der Schmach* ξ 37 f. und Penelope hat ähnliche Befürchtung aus Anlass der Misshandlung des Iros für Odysseus σ 225: *dir wärs Schimpf und Schande vor aller Welt* sagt sie zu Telemach (wenn letzterem daraus ein Unheil erwüchse). So sind auch die Freier *αἰσχυνόμενοι φάτιν ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν* φ 323, weil sie den Bogen nicht spannen konnten. Penelope fürchtet, wie sie vorgiebt, üble Nachrede von den Achaierinnen, wenn für Laertes falls er stürbe kein Leichengewand bereitet sei, *β* 101. Ebenso scheut sie die zweite Vermählung *εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν* π 75. τ 527; vgl. ψ 150. Theoretisch spricht sie die Sorge für guten Namen und Nachruf als sittliches Motiv aus τ 329—334: *wer unhold ist und so sich beträgt, dem wünscht alle Welt dann Leiden im Leben, im Tod aber höhnen ihn alle; wer aber gut ist und so sich beträgt, den rühmen die Gäste weit in der Welt und viele nennen ihn trefflich.*

18. In dieser Scheu vor Verletzung der öffentlichen Meinung, in der Sorge für guten Namen und Nachruf liegt eine Anerkennung der allgemein gültigen, die sittliche Weltordnung bedingenden Gesetze, welche dem Individuum sittlichen Adel verleiht. Niedriger stehn die Motive, welche sich, ohne verwerflich zu sein, im Bereich der blossen Nützlichkeit bewegen, z. B. *N* 669, wo es von Euchenor heisst, er sei nur deswegen dem Zuge nach Troja gefolgt, um die 225

Strafe der Achaier und den Tod auf dem Krankenbette zu vermeiden. Höchst auffallend aber ist es, dass Achilleus, indem er die grosse That der Selbstverleugnung vollbringt und Hektor's Leichnam herausgiebt, teils neben der Unterwerfung unter Zeus' Gebot teils sogar allein das von Priamos bezahlte Lösegeld als Motiv nennt; *Ω* 139: *gut denn, wer das Lösegeld bringt, entführe den Toten, wenn denn ernstlichen Sinns der Olympier selber es fordert;* 592—95: *zürne, Patroklos, mir nicht, wenn du hörst im Hades, dass ich losgab Hektors Leichnam dem Vater, hat er doch auch mir reichliches Lösgeld gebracht; dir werd' ich davon was ziemlich entrichten.* Es ist, als ob der Held in dem Augenblick, wo er die höchste Stufe sittlicher Grösse ererreicht, zugleich auch mit Naivetät der gemeinen Natürlichkeit verfiele. Ein Analogon haben wir in dem berühmten Ausruf des Dichters nach Glaukos' und Diomedes' Waffentausch *Z* 234: *da benahm der Kronide dem Glaukos alle Besinnung, der dem Tydiden Diomedes tauschte die goldene Rüstung für eherne, hundert Rinder an Wert gegen neun.*

226 19. Wenn aber der Mensch die Realität der sittlichen Weltordnung und die Macht jener Motive faktisch zu vernichten und das Gesetz seines Ich an ihre Stelle zu setzen versucht hat, so bethätigen sich jene in seinem Gewissen, indem sie ihn seiner Ohnmacht überführen und den Triumph seines Ich durch das Schuldbewusstsein zu nichte machen. Weil jedoch in der homerischen Weltanschauung das Wesen der Sünde ein doppeltes ist, so dass sie nicht minder als Bethörung, als ein Erleidnis des wehrlos-passiven Menschen denn als Erzeugnis von dessen eigener Selbstsucht begriffen wird, so stellt sich auch in Absicht auf deren Zurechnung eine doppelte Vorstellung heraus. Denn einmal wird die Sünde des Menschen von ihm selbst oder von Andern ohne Weiteres auf die Götter geschoben. Charakteristisch ist Hektor's Antwort auf Glaukos' Scheltrede, in der ihn dieser der Flucht vor Aias bezichtigt hat. *P* 270—178:

> *Schlecht steht, Glaukos, dir an die masslos heftige Rede!*
> *Für den besonnensten ja hab ich dich vor allen erachtet,*
> *Welche des Lykierlands gesegnete Fluren bewohnen;*

Aber jetzt muss ich gar schelten dein Urteil wie du gesprochen,
Dass ich dem riesigen Aias nicht wagte zu stehen im Kampfe;
Nie hab' ich noch vor der Schlacht und dem Dröhnen der Hufe gezittert;
Aber des aigisschwingenden Zeus Sinn ist ja allmächtig,
Der auch den wehrhaften Mann scheucht und ihm entreisset des Sieges
Palme auch da leicht, wo er zum Kampfe selber getrieben.

Die Troer haben in Pandaros' Person jenen Vertrag mit den Achaiern gebrochen; gleichwohl kann Hektor *H* 69 mit naiver Dreistigkeit sagen: ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν. An Aias' des Telamoniers unseligem Ausgang ist nach Odysseus' Worten λ 559 kein Mensch schuldig, *sondern Zeus hasst schrecklich der Danaer Heer: dir hat er die Schickung verhänget.* Was das eigene Herz gewollt hat, wird, wenn Unheil daraus erfolgt, den Göttern zugeschrieben. Indem *B* 375 ff. Agamemnon über den unseligen Hader und Zwist klagt, der Troia's Eroberung verzögere, verleugnet er zwar seine eigene Schuld nicht (ἐγὼ δ' ἦρχον χαλεπαίνων), schiebt aber doch eigentlich das Unglück auf Zeus: *doch mir hat der Aigisschwinger Kronion Schmerzen verliehen, der mich in endlosen Hader und Händel verwickelt.* Helene gesteht nicht minder ihre und des Paris ἄτη, sieht aber dieselbe für ein von Zeus verhängtes Unglück an; *Z* 357: *um mein, der Hündin, und um des Paris Verblendung, denen ja Zeus schlimmes Loos auferlegt.* ξ 243 sagt Odysseus in jener erdichteten Erzählung αὐτὰρ ἐμοὶ δειλῷ κακὰ μήδετο μητίετα Ζεύς, und meint seine Fahrt nach Aegypten, gesteht aber unmittelbar nachher (v. 246): Αἴγυπτόνδε με θυμὸς ἀνώγει ναυτίλλεσθαι, so dass er eigentlich sagen will: Zeus gab mir den thörichten Gedanken einer neuen Seefahrt ein. Vgl. *I* 375 ff., wo Achilleus von Agamemnon spricht: *ganz hat er mich getäuscht und gesündigt, doch nimmer wieder soll er mit Reden mich täuschen; genug damit! sondern in Ruhe soll er dahingehn; denn ihm hat Zeus' Rat den Verstand genom-*

men. Gerade so schreiben die Freier das von ihnen als Verschuldung betrachtete Benehmen Penelope's ohne weiteres den Göttern zu *β* 124 f.: *so lang jene so ist im Herzen gewillt, wie jetzt ihr eingeben die Götter.* Unendlich mild und zart ist, was *Γ* 164 der alte Priamos zur schuldbewussten Helene sagt: *nicht du bist daran schuld, die Götter sind mirs.* Auch Paris findet zwar *Γ* 59 den Vorwurf wegen des Zweikampfs mit Menelaos gerecht, entgegnet aber doch weiterhin (v. 64): *rück' mir nicht vor die lieblichen Gaben der goldnen Aphrodite; nicht zu verachten sind ja der Götter erhabene Geschenke, was sie selber verleih'n; denn niemand kann sie ertrotzen,* giebt also auch den Göttern die Schuld.

227 20. Weil aber das menschliche Gewissen auf diese Weise mit der Sünde keineswegs fertig wird, so kann der Mensch selber der Zurechnung dennoch nicht entgehn. In der grossen Sünderin des homerischen Sagenkreises, in Helene, lebt ein tiefes Gefühl der Schuld und Reue. Sie nennt sich *Γ* 404 eine Hassenswerte, Abscheuliche (*στυγερήν*), ib. 180, *δ* 145 eine schamlose Hündin (*κυνώπιδα*), und bricht *Γ* 173 vor Priamos in den Ruf aus: *hätt' mir doch lieber gefallen der schlimme Tod, als ich hierher mit deinem Sohne gieng,* und wünscht *Z* 345, dass sie gleich nach ihrer Geburt von einer Windsbraut auf ein Gebirge oder in die Fluten des Meeres entführt worden wäre. Vgl. *δ* 260. In Antenor spricht sich *H* 351 das böse Gewissen der eidvergessenen Troer aus: *jetzt kämpfen wir nach dem Bruch des festen Vertrags; darum blüht uns kein Glück,* wie in Eurymachos *χ* 45 ff. das der Freier, wenn dieser gleich alle Schuld auf den schon getöteten Antinoos zu schieben sucht. Agamemnon sagt: *I* 115 zu Nestor: *ὦ γέρον, οὔτι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας. Ἀασάμην· οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι.* Menelaos endlich ist *δ* 377 gegen Eidothea, die ihn um den Grund seines Verweilens auf der Insel Pharos befragt, gleich zu dem Bekenntnis bereit: *ἀλλά νυ μέλλω ἀθανάτους ἀλιτέσθαι,* ich muss mich eben an den Göttern versündigt haben.

228 21. Der Stachel des Selbstbewusstseins ist die vom Gewissen bezeugte göttliche Strafgerechtigkeit, von deren Wesen der Dichter eine sehr ausgebildete Vorstellung hat. Schon oben ist der Stellen gedacht worden, in welchen er

die Götter als Schirmvögte und Garanten des Rechtszustandes ausdrücklich bezeichnet: ξ 83: *nicht sind arge Thaten von Göttern geliebt, sondern Recht nur ehren sie und rechtliches Thun der Menschen;* ρ 485—487 *und in Gestalt von fremden Gästen, allerlei Wesens, besuchen sie Städte, um zu schauen der Menschen Frevel und Wohlverhalten.* Dass sich aber die Götter auch in der That als Rächer des Bösen erweisen, davon kommen teils einzelne Beispiele vor, teils setzt im Grossen der Gang der Handlung in beiden Gedichten die göttliche Gerechtigkeit ins hellste Licht. Wir geben zuerst Einzelnes. Die von den Achaiern ohne Opfertribut erbaute Mauer (*H* 450) soll von Poseidon zur Strafe vernichtet werden ib. 461, gleichwie *O* 720 Hektor sich vorstellt, dass die wider Willen der Götter (*θεῶν ἀέκητι*) nach Troia gesegelten Schiffe nunmehr auf Zeus' Veranstaltung von ihm erobert werden würden. Die Gefährten des Odysseus erliegen für ihren Frevel an den Sonnenrindern der Strafe des Zeus α 7 coll. μ 419, eben so viele von den nach Troia's Zerstörung heimkehrenden Achaiern, *da sie alle weder verständig noch ehrlich alle zusamt; drum erlagen so viele dem schlimmen Geschick durch den verderblichen Zorn der Tochter des starken Vaters, Glaukopis.* γ 130—135. Odysseus stellt die Rache, die er an dem Kyklopen genommen, als Strafe der Götter dar; ι 477: *ja nur zu sehr mussten dich deine Frevel erreichen, du arger! da du nicht scheutest im eigenen Hause die Sünde Gäste zu essen, drum hat Zeus dich gestraft und die anderen Götter.* Den Phaiaken, von denen er sich betrogen glaubt, wünscht er die Strafe des *Ζεὺς ἱκετήσιος, ὅστε καὶ ἄλλους ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνυται ὅστις ἁμάρτῃ,* ν 213. Durch die sicheren, nie verunglückenden Fahrten, mit welchen dieselben Phaiaken ihre Gäste gefahrlos über das Meer bringen, haben sie die den Menschen gesetzten Schranken überschritten und die Majestät des Meerbeherrschers beeinträchtigt; ν 173 Alkinoos' Vater erzählte: *Poseidon neide es uns, dass wir glückliche Führer für alle sind.* Dafür straft sie Poseidon durch die warnende Verwandlung des von Odysseus' Geleitung heimkehrenden Schiffes in einen Fels (ib. 163), und nötigt sie zur Abwendung der schwereren Hälfte der ihnen längst gedrohte Strafe, seine Gnade mit Opfern zu suchen (ib. 181 ff.)

229 22. **Was** nun den Gang der Handlung in den beiden Gedichten betrifft, so ist allgemein bekannt, wie Agamemnon's herrisches Vorgehn gegen Achilleus von Zeus mit Schlachtenunglück und furchtbarer Gefahr des Schiffslagers, Achilleus' Unversöhnlichkeit am Ende mit dem Verluste des Patroklos bestraft wird. Der Held, der die Beleidigung seiner Person so hoch angeschlagen, dass er keine geringere Vergeltung als den nur nicht völligen Untergang des Griechenheeres will, sieht in folge seiner Hartherzigkeit sein Ich durch den Tod des liebsten Freundes noch weit tiefer verwundet, als es durch die Kränkung gewesen war. Aber auch die Troer haben Il. Δ den beschworenen Vertrag gebrochen. Dem Meineid aber ist göttliche Strafe gewiss; *T* 264: *doch wenn ich damit falsch schwöre, so mögen die Götter mir viel Schmerzen senden, wie sie thun, wenn man mit Schwüren sündigt.* Darum ruft auch Agamemnon gleich nach Pandaros' verhängnissvollem Schusse: *traun, nicht umsonst war das Opfer und Blut und die reinen Spenden und der Handschlag dem wir vertrauten. Denn wenn auch der Olympier nicht gleich es (die Strafe) erfüllt, so thut er es spät noch: und sie müssen es büssen gar schwer mit dem Leben und Weib und Kind,* Δ 158 ff. 235: *denn nicht wird Vater Zeus den Lügnern helfen, sondern wer da zuerst gebrochen den Eid, denen sollen den zarten Leib die Geier verzehren; wir aber werden die lieben Fraun und die Kindlein fortführen auf unseren Schiffen, sobald wir die Stadt genommen.* 270: *Doch die Troer trifft dann der Tod und Trauer hernach, da zuerst sie den Eid des Vertrages gebrochen.*

Besonders anschaulich erweist sich die Gerechtigkeit der Götter an den Freiern in Ithaka. Im Anfang der Odyssee verüben sie den Frevel noch ganz sorgenlos, und Telemach hat keine Hülfe noch Aussicht denn das Vertrauen auf die vergeltende Hand der Gottheit; α 378: *Prasset, ich aber rufe die ewigen Götter, ob Zeus einst noch Rache gewähre: dann müsst ihr ohne Rache im Hause drinnen verderben.* Aber es prophezeit auch Athene mit Bestimmtheit ihren Untergang β 283: *und sie ahnen gar nichts von Tod und schwarzer Ker, die ihnen naht, dass sie alle zumal an einem Tage verderben.* Wie nun Odysseus in Bettlergestalt sein Haus betreten hat,

ist ihr Maas bereits voll, dass alle Mahnung vergeblich, ja, wie man sagen könnte, das Gericht der Verstockung bereits eingetreten ist. Odysseus sagt π 278 ff. zu Telemach: *nun, so heisse sie nur ihre Thorheiten lassen, doch gar nicht werden sie dir auch gehorchen; denn schon bricht für sie der Tag an wo sie ereilt das Geschick.* In einem der besseren von ihnen, in Amphinomos, der sich nach dem Kampfe mit Iros gegen Odysseus freundlich erweist, steigt nach des letzteren warnender Rede die erste böse Ahnung auf; σ 153: *aber er schritt durch den Saal bekümmert im Herzen, stille schüttelnd das Haupt; denn schon ahnete Unheil sein Sinn.* Doch ist dies nur das Vorgefühl, dient nicht zur Abwendung des bevorstehenden Gerichts. Denn zur Strafe der Frevler steigert Athene den Frevel jetzt selbst; σ 346: *Athene liess gar nicht die Freier die stolzen kränkender Schmach sich enthalten, dass desto mehr noch Wehe füllte das Herz des Laertiaden Odysseus,* so dass Odysseus υ 169 dem Eumaios auf dessen Frage, ob ihn jetzt die Freier edler behandelten, mit dem Wunsch antwortet: *wenn doch, Eumaios, die Götter tilgten die Schmach, die diese frevelnd verüben im fremdem Hause ohne Teil an der Scheu.* υ 284 ff. steigert die Göttin den Frevel aufs neue; Ktesippos schleudert den Fuss eines Stieres nach dem König. Im Verlaufe der hiedurch veranlassten Reden spricht der Freier Agelaos indem er dem Telemach die Mutter zur Heirat zu bereden rät, noch zu guter Letzte das volle Gefühl der Sicherheit aus, in welchem er und seine Genossen freveln; υ 333: *jetzt ist das bereits klar: er kehrt nie mehr heim.* Und gleich hierauf folgt die Bethörung der Freier zu wahnsinnigem Thun, worin der Seher Theoklymenos die Vorboten des furchtbar drohenden Strafgerichts erblickt; ib. 367: *von denen geh ich hinaus; denn ich merke: das Unheil kommt über sie, dem keiner entrinnt noch entweichet, von euch Freiern, die im Saale des gottgleichen Odysseus mit Misshandlung an Männern freveln.* Er verlässt das Haus; die Freier spotten sein und bereiten, während Telemach harrend auf seinen Vater blickt, mit Scherz und Gelächter das Mahl; ib. 392: *aber kein anderes Mahl möchte bitterer sein als es damals eben die Götter und der starke Mann zu gestalten sich anschickte; denn s i e hatten zuvor mit den Freveln begonnen.* Nunmehr entwickelt

sich die Rache; die Häupter der frevelnden Genossenschaft, Antinoos und Eurymachos, fallen zuerst; nachdem Allen geschehen ist, was ihre Thaten wert waren, verbietet zwar Odysseus übermütigen Siegesjubel, sagt aber χ 413—416: *die hat die göttliche Moira gefällt und die eigenen Frevel; denn sie ehrten ja keinen der Menschen auf Erden, weder guten noch bösen, der je ihnen nahkam, drum verfielen sie auch in der Frevel schmachvolles Loos.* Penelope meint, als sie die Botschaft von Odysseus' Anwesenheit und Vollzug des Strafgerichts erhält, ein Gott habe die Freier getötet, *ὕβριν ἀγασσάμενος θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα*, ψ 62—67.

230 23. Hier hat offenbar die Strafe den Zweck und die Bestimmung vergeltender Gerechtigkeit. Dies erweist schon der Ausdruck *παλίντιτα* oder *ἄντιτα ἔργα*, mit welchem dieselbe α 379. β 143. ϱ 51 bezeichnet wird. Erfüllung und Gerechtigkeit ist das Amt der strafenden Götter, so dass von dem Vollzug derselben auf das Dasein und Wirken der Gottheit sich schliessen lässt; ω 351: *Zeus Vater, also seid ihr doch Götter im grossen Olympos, wenn denn in Wahrheit ihre frevle Misshandlung die Freier gebüsst.* Womit Aeusserungen zu vergleichen, wie vor Menelaos' Zweikampf mit Paris Γ 320: *Zeus Vater, waltend vom Ida, du herrlichster, mächtigster, lass doch den, der den Krieg zwischen beiden gestiftet, nun fallen zu Hades' düsterem Haus.* Es schliesst sich aber an die Vorstellung von dieser Bestimmung der Strafe sogleich die von ihrer teleologischen Natur an, dass sie nämlich zur Abschreckung Anderer vorhanden sei, was conform ist mit der einzig richtigen Ansicht vom Wesen der Strafe, die sich in jener alten Gerichtsformel ausspricht: „ihm selbst zur wohlverdienten Strafe, Andern zum abschreckenden Beispiel"; alttestamentlich: Deuteron. 19, 20. 21, 21. Vgl. Γ 351—54: *König Zeus, schaff mir die Rache an dem, der zuerst mir übles gethan, Held Alexandros, zwing ihn durch meine Faust, damit auch mancher sich fürchte von spätgeborenen Menschen, seinen Wirt zu misshandeln der ihm so freundlich begegnet,* welcher Aeusserung e contrario vollkommen entspricht was Odysseus χ 372 ff. zu dem begnadigten Herolde Medon sagt: *sei du getrost, nachdem der schirmend dich rettete, dass du erkennest im Herzen*

und weiter sagest auch andern, wie dem frevelen Thun das Rechtthun weit überlegen. Dagegen will Odysseus, wenn er dem Schweinehirten von des Herren Rückkehr lüge, vom Felsen herabgestürzt werden, *dass auch ein anderer Bettler vermeide zu trügen* ξ 400.

24. Indem nun aber die Strafe dem Menschen die göttliche Gerechtigkeit zum Bewusstsein bringt, so dass sich der Sünder ihr verfallen weiss, wird in ihm das Verlangen nach Sühnung [199]) rege. Die vox solemnis für sühnen ist erstens ἱλάσκομαι, eigentlich jemanden sich gnädig oder geneigt machen, von ἵλαος, zweitens ἀρέσκω und ἀρέσκομαι 1) gut machen d. h. einen Fehler, oder vergüten, einen Schaden, 2) begütigen, jemanden. Alkinoos weiss, wie wir oben gesehn haben, den Poseidon erzürnt auf die Phaiaken der von ihnen gleichsam usurpierten Meeresherrschaft wegen. Die Hälfte der längst geweissagten Strafe ist an ihnen erfüllt; dies wirkt so viel, dass Alkinoos nicht nur das bisher den Gott erzürnende Geleitgeben einzustellen, sondern auch mit Opfern die andere Hälfte der Strafe abzuwenden, den Gott zu versöhnen gebeut ν 180: *lasst von dem Fähren der Sterblichen ab, wenn einer hierherkommt in unsere Stadt; dem Poseidon wollen wir zwölf erlesene Stiere schlachten, ob er sich erbarme und nicht ein Riesengebirg uns rings um die Stadt aufthürme.* Man sieht, die Sühne des Vergehn's begreift in sich mehrere Stücke: a) Unterlassung und, wo möglich Gutmachen des Vergehn's, b) das Opfer und, da dies niemals ohne mündliche Darlegung der Gesinnungen und Absichten des Opfernden dargebracht wird, c) das Gebet. **231**

25. Was das erste betrifft, so haben wir Beispiele an Menelaos, der um die versäumten Opfer zu bringen von Pharos nach Aegypten zurück muss δ 581: *zurück in den Aegyptos den himmelentströmenden Fluss legt' ich mich vor Anker und brachte dar die vollkommenen Hekatomben. Aber als gesühnt der Götter Zorn, der ewigen, schüttete ich einen Grabhügel auf für Agamemnon;* an Agamemnon, dem Apollon die Beleidigung seines Priesters nur unter der Bedingung verzeiht, dass er die Chryseis zurückgiebt Α 97: *und nicht wird er eher der Pest schwere Keren entfernen, bis dem lieben Vater die hellblickende Tochter gegeben, ohne Lösegeld und Kauf* **232**

und eine heil'ge Hekatombe gebracht ist nach Chryse; dann könnten wir seiner Versöhnung gewiss sein. Derselbe will, weil er sich an Achilleus versündigt, demselben überreichen Ersatz bieten *I* 119 ff. und gibt ihm das Versprochene als Sühnegeschenk *T* 243 ff. Besonders merkwürdig ist es, wie Odysseus den Meergott des Kyklopen wegen versöhnen muss. Der Feind und Beleidiger des Meergebieters muss, um dessen Zorn zu besänftigen, zu Menschen wandern, die vom Meere wie vom Dienste des Meergottes nichts wissen, und diesem in jenem Land' ein Opfer bringen, somit des Gottes Ehre in Gegenden tragen, wo sie noch nicht wohnt. Nach Hause gekehrt hat er allen übrigen Göttern der Reihe nach Hekatomben zu schlachten; dann wird er ausserhalb des Meeres (*ἐξ ἁλός*), in gutem Alter eines sanften Todes sterben und sein Volk gesegnet sehn: *λ* 121 ff. coll. *ψ* 265 ff. [200]).

233 26. Am Opfer selbst interessiert uns hier das eigentlich Antiquarische nicht. Auch der Beispiele von Sühnopfern sind im Vorhergehenden viele gegeben worden. Vielmehr fragen wir, worin dessen sühnende Kraft besteht. Von einer symbolischen Bedeutung desselben, als ob etwa die Strafe des Vergehns auf das Tier gelegt werde, findet sich bei dem Dichter keine Spur. Denn die symbolische Bedeutung, welche *Γ* 299 f. bei Schliessung des Vertrages zwischen den Troern und Achaiern der Weinspende gegeben wird: *welche Partei den Vertrag bricht, der soll so das Gehirn zu Boden fliessen wie dieser Wein, von ihnen und ihren Kindern, und anderen folgen müssen die Frauen*, welche ferner *T* 268 das Ins-Meerwerfen des beim Schwur geschlachteten Ebers zu haben scheint (§. 165), kann nur in diesen ganz besonderen Verhältnissen stattfinden. Das Opfer, insbesondere das Brandopfer, erscheint vielmehr als ein sinnlicher Genuss für den Gott; vgl. hiezu Anh. n. 139. Denn was in der für unächt gehaltenen Stelle *Θ* 549—552 ausgeführt ist: *den lieblichen Fettdunst entführten von der Ebene die Winde in den Himmel, davon schmausten nicht die seligen Götter und mochten ihn nicht,* ist in andern nicht angezweifelten wenigstens implicite enthalten; *A* 317 *der Fettdunst gelangte zum Himmel umgewirbelt im Rauche,* coll. ib. 66: *ἀρνῶν κνίσσης αἰγῶν τε τελείων ἀντιάσας,* ferner *α* 26, wo es von Poseidon in

Bezug auf das Opfern der Aithiopen heisst: *ἔνθ' ὅγε τέρπετο δαιτὶ παρήμενος*. Mit dem Dufte der verbrannten, in die Netzhaut gewickelten mit Fettstücken belegten Schenkelknochen wird den Göttern recht eigentlich, wie wir zu sagen pflegen eine (physische) Ehre angethan. Die Bereitwilligkeit des Menschen, den Gott mit solchem Genusse zu ehren, diese macht letzterem das Opfer angenehm, und es ist in dieser Hinsicht zwischen dem Sühn- und einem andern Opfer kein Unterschied. Dass es überhaupt bei der Sühnung nur darauf[201]) ankomme, dass der Gottheit Ehre erwiesen, dass ihre Macht anerkannt und das Abhängigkeitsgefühl des Menschen durch eine Handlung ausgesprochen werde, geht schon daraus hervor, dass die Gottheit zu sühnen auch andere Leistungen hinreichen. Es treten oft die Gelübde an die Stelle der Opfer; *Z* 115 coll. 86 ff. will Hektor in die Stadt gehen, um die Ratsherrn und Frauen zur Sühne Athene's (380) zu Gebeten und zu Gelübden von Hekatomben aufzufordern. In Folge dessen bringen die Troischen Matronen der Athene *Z* 286 ff. nicht nur das prächtige Gewand und legen es ihr durch die Priesterin auf die Kniee, sondern geloben auch in Theano's Fürbitte ein Opfer von zwölf Rindern (308). Die Gefährten des Odysseus geloben zur Sühne des Helios *μ* 346 den Bau eines mit *ἀγάλμασι* zu zierenden Tempels (vgl. *Δ* 39). Diese *ἀγάλματα* sind wohl nichts Anderes als *π* 185 die *χρύσεα δῶρα τετυγμένα*, d. i. künstliche Arbeiten aus Gold (Weihegeschenke). Vgl. *γ* 274. (So erklärt auch Overbeck Gesch. d. gr. Plast. I p. 46 die *ἀγάλματα* für „Kostbarkeiten", gegen O. Müller Hdb. §. 66, 3.)

27. Mit jeder feierlichen Opferhandlung ist aber drittens **234**
ein Gebet verbunden; dies ergiebt sich unter anderem auch aus einer Vergleichung von *ν* 185 mit den dort nächstvorhergehenden Versen. Darum rechnet Phoinix zu den übrigen sühnkräftigen Leistungen des Menschen auch das Gebet; *I* 499: *mit Räucherwerk und lieblichen Gelübden*, *ν* 357 *mit Spende und Fettdunst suchen abzulenken die Menschen (die Götter), wenn einer eine Uebertretung oder Fehl begangen.* Zu dem Gebete gesellt sich auch zuweilen der Päan, das feierliche Loblied, in welchem die Anerkennung der Macht und Ehre des Gottes fortgesetzt wird, folglich ebenfalls seine

sühnende Kraft [202]) liegt *Α* 472: *die aber versöhnten den Gott den ganzen Tag durch Spiel, indem sie den schönen Päan sangen, die Söhne der Achaier, im Spiele feiernd den Fernwirker; der aber freute sich im Herzen als er es hörte.* Diese Ergetzung des Gottes ist der am Opferduft analog.

235 28. Anhangweise gedenken wir noch einiger symbolischer Gebräuche, die mit Sühnung der Verschuldungen in Bezug stehn. Erstlich des *ἀπολυμαίνεσθαι*, *Α* 313—315. Nachdem die Sühnung Apollon's für Agamemnon's Vergehn an dem Priester ins Werk gesetzt ist, gebietet der Heeresfürst den Mannen, sich durch Bäder zu reinigen; sie thun es und tragen das Spülwasser ins Meer. Die Allgemeinheit dieses Gebotes verbietet uns hiebei blos an ein Waschen vor den bald nachher dargebrachten Opfern zu denken; denn schwerlich würde sich um dieser willen jeder Einzelne im Heer jener Reinigung haben unterziehen müssen. Auch deutet das *εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον* auf ein Mehreres. Das Baden scheint nämlich ein Abthun der durch Agamemnon auch über das Heer gebrachten, mit der Seuche bestraften Schuld zu bedeuten, die in und mit dem Badewasser ins Meer geschüttet wird, damit die Unreinigkeit der Sünde zugleich mit den *λύματα* im Meere untergehe und an keinen Menschen mehr kommen könne; vgl. auch Hermann gottesd. Alt. §. 23, 25. — Zweitens erwähnen wir des Schwefels, den *χ* 481 der Dichter *κακῶν ἄκος* nennt. Er wird nicht nur zur Reinigung des Prachtpokales gebraucht, aus welchem Achilleus vor Patroklos' Auszug libiert (*Π* 228), sondern auch des Odysseus mit Mord und Blut beflecktes Haus wird nach Vollzug der Rache und nachdem es von Leichen und Blut gereinigt ist wohl durchräuchert; *χ* 494: *aber Odysseus durchschwefelte wohl den Saal, das Haus und Gehöfte.* Vgl. Hermann a. O. §. 28, 11.

236 29. Doch die Symbolik dieser Reinigungen ist unabhängig vom Opferbegriff. Sie bezeichnet wohl ein Abthun, ein Zerstören des Unheiligen von Seite des Menschen, verrät aber keineswegs das Bewusstsein eines Abgethan- eines Vergeben-seins der Schuld auf Seite der Götter. Aber indem wir am Opfer selbst, das für die Sünde gebracht wird, noch weniger specifisch auf Tilgung derselben Berechnetes ent-

decken konnten, tritt das Sühnopfer, wie gesagt, ganz und gar in die Kategorie der Opfer im allgemeinen; es ist, wie jedes andere, nur ein Mittel, die Gottheit durch Anerkennung ihrer Macht und Ehre zur Gnade zu bewegen (*πεἰθειν*, *Α* 100). Das *ἵληθι*, das *φείδεο* ist ein Gebet, das zu jedem Opfer passt, das auch ohne Bewusstsein einer besonderen Verschuldung zur Gottheit immer gesprochen werden kann. Vgl. *π* 184, wo Telemach zu seinem Vater, den er für einen Gott hält, Folgendes sagt: *aber sei hold, dass wir dir willkommene Opfer spenden, und goldene Gaben, gar schöne, schone nur unser; γ* 419: *dass ich zuerst von den Göttern mir huldreich stimme Athene, die mir leibhaftig erschien zum blühenden Mahle des Gottes*, wo Nestor somit an Sündentilgung nicht denkt, sondern an ein Dankopfer. Ist aber das Sündopfer nur ein Opfer wie ein anderes, so bietet es für das Versöhnt-sein der Gottheit, für die besondere Gnade der Sündenvergebung so wenig eine sichere Gewähr, als alles andere Beten und Opfern, wie wir oben sahen, für die Gnade der Götter überhaupt. Die Gottheit, welche die Grenzen ihres Zorns nach reiner Willkür bestimmt (I §. 24), kann das Sündopfer so gut wie jedes andere verwerfen, und nur etwa bei so bestimmten Weisungen, als Teiresias erhält, kann der Sünder sich der Vergebung seiner Schuld mit einiger Zuversicht getrösten. Sonst ist (wie schon Nitzsch I p 164 bemerkt) stets nur die Möglichkeit, nicht die Gewissheit der Vergebung vorhanden, und es fehlt nicht an Beispielen, dass alle vom Menschen versuchte Sühnung nicht das Mindeste fruchtet. Dies gilt aber nicht nur von den Opfern des Frevlers, wie Aigisthos, der die Früchte des Frevels ungestraft zu geniessen wünscht, wiewohl dessen Opfer, die er nach Od. *γ* 275 bringt *ἐκτελέσας μέγα ἔργον ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ*, mehr einem Dankopfer gleichen, sondern auch Athene verwirft Il. *Ζ* das Peplos-opfer ausdrücklich. Sie bleibt nebst Poseidon und Here der Troer hartnäckige Feindin (*Ω* 25 ff.); sie hat nach *Υ* 313 ff. samt Here viele Eide vor allen Unsterblichen geschworen, *nie abzuwehren den Troern den Unheilstag, selbst nicht wenn Troia von gierigem Feuer ganz in Flammen verzehrt werde, wenn es die kriegerischen Söhne der Achaier verbrennen.* Zeus achtet des

Opfers nicht, das ihm der dem Kyklopen entronnene, vor Poseidon's Zorn bangende Odysseus darbringt; *οὐκ ἐμπάζετο ἱρῶν*, heisst es *ι* 553, *ἀλλ' ἄρα μερμήριζεν, ὅπως ἀπολοίατο πᾶσαι νῆες ἐΰσσελμοι καὶ ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι.* Wenn die Kyklopen den Göttern den guten Willen zu helfen nicht zutrauen (Nitzsch III p. 67) und Polyphem nur von seinem Vater Poseidon Heilung hofft, so ist dies freilich hauptsächlich in dem Verhältnis derselben zu den Göttern begründet. Kurz Alles was wir oben (I §. 24) von der Unversöhnlichkeit der Götter zu sagen hatten, findet hier seine vollkommene Anwendung. Die Sünde des Menschen, die Strafe der Götter dafür ist gewiss; ungewiss, von Laune, von Willkür der Götter abhängig ist die Vergebung. Das menschliche Leben ist ein Leben ohne Gewissheit der Gnade [203].)

Siebenter Abschnitt.

Das Leben und der Tod.

1. Der homerische Held lebt ausserhalb der Nöte und 237
Gefahren des Krieges ein heiteres Leben voll Lust und Genuss. Er freut sich des Mahles und Gelages, welche sich veredeln durch des gottbegabten Sängers Kunst (*μολπὴ γλυκερή, ἀμύμων ὀρχηθμός* *N* 637). Er geniesst dieser Freuden mit frischer, ungeschwächter Empfindung und in der Kraft gesündester Leiblichkeit. Auch wird der Genuss nicht roh durch Völlerei; *οἰνοβαρὲς* ist ein Schmähwort, das Achilleus im höchsten Zorn ungerecht gegen Agamemnon ausstösst *Α* 225. Zwar kann sich auch der besonnene Mann bisweilen unbedachtsam mit Wein erhitzen (ξ 464 ff.), und das Griechenheer, das unmittelbar vom Siegesmahl weg zur Unzeit in die Versammlung gerufen im Wein sich gütlich gethan, taugt zu ruhiger Beratung nicht (Od. *γ*, 139) und der besonders als *νεώτατος οὔτε φρεσὶν ᾗσιν ἀρηρὼς* geschilderte Elpenor muss es schwer genug büssen, dass er am Abschiedsabend etwas mehr Wein getrunken hat; denn abends *οἰνοβαρείων* d. h. durch Weingenuss aus der ruhigen Verfassung des Gemüts gebracht und eine kühle Schlafstelle auf dem platten Dache für die Nacht sich wählend, ist er morgens, wo er durch den Lärm der abziehenden Genossen geweckt wird, mehr schlaf- als weintrunken und verfehlt die Stiege auf dem fremden Dache, *κ* 552 ff.; gemeiner Trunkenheit aber geben sich nur Barbaren, wie der Kentaure Eurytion *φ* 295 ff. und der verstandlose Kyklope Polyphemos oder Leute von notorischer Gemeinheit wie Iros hin; dieser zeichnete sich aus in seinen

tollen Magen unablässig hinein zu essen und auch zu trinken σ 2 f. Sonst trinkt ja der Hellene in der Regel nur Wein mit Wasser und fürchtet selbst den Schein der Betrunkenheit (τ 122); insbesondere weiss er, dass es unziemlich ist, das Gelage beim Opfermahl in die Länge zu ziehn (γ 335), ja selbst die gottlosen Freier werden nicht als Trunkenbolde dargestellt; Antinoos sagt φ 294 vom Weine, dass er schädigt den der ihn gierig trinkt und nicht mit Mässigung. Wenn also die Freier in den Versen υ 345 ff. bezecht sein sollen, so ist das nach unserer Meinung eine durchaus fernzuhaltende rationalistische Auslegung der grossartigen Stelle, in welcher den Frevlern (wie durch jenes mene mene tekel upharsin dem Belsazar) das nahe Strafgericht angekündigt wird. Denn wenn Athene ihnen *ἄσβεστον γέλον ὦρσε, παρέπλαγξε δὲ νόημα,* so ist dies viel mehr als die blos natürliche oder auch nur gesteigerte Wirkung des Weins; es ist ein dirum portentum. Dagegen kann aus τ 10 f. wohl geschlossen werden, dass die Freier manchmal vom Weine erhitzt Streit unter einander anfingen, der wohl auch in Thätigkeit ausartete; gemeine Trunkenbolde sind sie deshalb nicht notwendig; auch nicht nach β 396 f., wo erst auf besondere Einwirkung der Athene der genossene Wein sie schläfrig macht.

In der Regel hat die Heiterkeit des Lebens eine feste Grundlage an dem Familienglück, dessen sich die fürstlichen Häuser erfreuen, und in dem Lande, das ein milder und gerechter König regiert, an dem Segen, den um dessen willen die Gottheit dem Volke schenkt. Sprechend in dieser Beziehung sind folgende Stellen: ι 5 ff.:

Wüsste doch ich ein erwünschteres Glück mir kaum zu erdenken,
Als wenn in der Gemeine Gemütlichkeit herrscht allerorten,
Aber im Saale gereiht die Gäste lauschen dem Sänger,
Während die Tische gefüllt mit Backwerk stehen nnd Braten,
Auch das Labegetränk dem Kessel entschöpfend der Weinschenk
Rings in die Runde geht, um vollzugiessen die Becher:
Dass will meinem Gemüt das allerschönste bedünken.

Die Phaiaken, vom Dichter *μάκαρες* genannt, führen ein

Leben, welches ihr König ϑ 248 in den Worten schildert: *immer lieben wir Schmaus und Kitharspiel und den Reigen,* ohne dass sie deswegen weibische Sybariten sind; siehe die treffliche Darstellung von Nitzsch II p. 200 ff., der v. 249 aufs entschiedenste für interpoliert erklärt. (Vgl. Ameis z. d. St.) Hiemit vergleiche man das häusliche Leben des Aiolos κ 8 ff.:

Immer beim trauten Vater und bei der ehrbaren Mutter
Schmausen sie; tausenderlei gute Bissen bietet die Tafel,
Tags erschallet die Flöte in der bratenduftigen Wohnung,
Nachts aber schlafen sie aus mit ihren ehrbaren Frauen
Unter die Decken gestreckt und in wohlbegurteten Betten.

Eine höchst würdige Vorstellung erhalten wir vom Hause des alten Nestor in Pylos γ, der mit hohem, rüstigen Alter und sonst mit reichem Göttersegen beglückt dem Telemach wie ein Unsterblicher vorkommt, γ 246. Auch Priamos' Hofburg ist auf ein Zusammenleben der meisten Glieder der königlichen Familie berechnet. Das Glück, welches Alkinoos und die Seinigen durch Nausikaa geniessen, hat die anmutigste Schilderung in Odysseus' Worten gefunden ζ 154 ff.:

Dreifach beseliget dann ist dein Vater, die würdige Mutter,
Dreifach selig die Brüder! Um deinetwillen erglühen
Ihnen die Herzen gewiss vor freudigem Stolze beständig
Wenn sie solch einen Spross sich reihen sehen zum Rundtanz.

Derselbe spricht auch, wo er künftiges häusliches Glück ihr anwünscht, die schönen Worte aus (v. 182 ff.):

Gibts ja nichts das fördernder ist zum Glück und zu Segen,
Als wenn einig gesinnt im Hause walten die beiden,
Mann und Weib, den Feinden zu neidischen Qualen,
Doch zur Wonne den Freunden, den Ruhm davon ernten sie selber.

Vom Segen endlich, den ein guter König über Land und Volk bringt, war in der oben §. 190 extr. angeführten Stelle aus τ die Rede.

Es ist nun höchst interessant zu betrachten, ob dieser heitere Glanz des Lebens die homerische Lebensansicht über-

haupt durchdringt, ob der Dichter es für ein Glück achtet ein Sterblicher zu sein. Man rühmt die Heiterkeit, die Lust des hellenischen Lebens so sehr, und wer könnte sie leugnen? Aber ein Grieche war es [204]), der das traurige Wort gesprochen:

Weit das beste für Sterbliche ist's, nicht zu treten in's Leben,
Und vom Helios nie leuchtende Strahlen zu schau'n;
Nach der Geburt aber rasch ins Haus des Hades zu wandern,
Um dann unter dem Grab ewig zu liegen im Schlaf,

ein Wort, das uns den Wurm ahnen lässt, der im Innern auch des griechischen Lebens nagt. Wir haben nachzusehn, ob auch bei dem Dichter im Jugendalter des hellenischen Volks, in einer Zeit, wo menschliche Glückseligkeit höchst einfache Bedingungen hat, ein Anklang an jenes trübe Wort zu finden ist.

238 2. Die Beschränktheit, welche der Dichter mit dem Begriffe der Sterblichkeit gegeben weiss, gerade wie ihm mit der Unsterblichkeit alle Macht und alles Vermögen verbunden erscheint (I § 33), gilt ihm natürlicher Weise noch für kein Unglück, wiewohl er ihrer im Gegensatze zur Kraft der Unsterblichen nicht selten gedenkt. Zwar weicht, wie Idomeneus *N* 317 ff. sagt, der grosse Aias im Kampf um die Schiffe vor keinem Manne, der sterblich geboren, der verwundbar ist und die Gabe der Demeter geniesst, *es müsste denn selber Zeus die brennende Fackel schleudern unter die Reihe der raschen Schiffe;* ist aber *O* 418 auch nicht im Stande, Hektor zurückzudrängen, ἐπεί ῥ' ἐπέλασσέ γε δαίμων. Ein Sterblicher ist Aineias; darum muss er wohl davon abstehn, so stark er auch ist, den Kriegsmut aller Menschen zu bändigen, wie Meriones sagt *Π* 620 ff. Von den Rossen Achilleus' heisst es *P* 76: *sie zu bändigen oder zu lenken ist keinem Sterblichen möglich als nur Achill dem Sohn der unsterblichen Mutter.* Und von seinen Waffen sagt er selbst *T* 21: *die Rüstung ist eine Schöpfung des Gottes, ein Werk vom himmlischen Meister wie es kein Sterblicher je zu Stande bringt.* — Diese Beschränktheit der Sterblichen zeigt sich vornehmlich in dem Maasse der Gaben, die sie von den Göttern erhalten. *ϑ* 167: *ja so verleihen die Götter*

nicht jeglichem Manne vereinigt Anmut sowohl an Gestalt als an Geist und Redebegabung, Minder mit Wohlgestalt ist ausgestattet der eine, Aber als Schmuck gab Gott ihm das Wort — Wieder ein anderer ist an Gestalt den Unsterblichen ähnlich, Aber sein Wort ist nicht umgeben vom Kranze der Anmut. Aehnlich sagt Diomedes zu Agamemnon *I* 37: *dir hingegen hat Zeus die Gaben verliehen mit Zwiespalt: Zwar die Ehre des Scepters vergönnt' er dir über die andern Aber den Mut nicht zugleich, die Quelle der mächtigsten Thatkraft.* Hiemit stimmt vollkommen, was Polydamas zu Hektor sagt *N* 726 ff.:

Hektor, es fällt dir zu schwer dich gutem Rate zu fügen,
Weil für Thaten des Kriegs dich hoch begabte die Gottheit,
Wähnst du im Rat auch stets es besser zu wissen als andre;
Selber dir alles zu nehmen vermagst du ja doch nicht.
Denn wie zu Thaten im Krieg der Gott befähigt den einen,
Gab er dem anderen Tanz und Gesang und Spiel auf der Kithar,
Anderen pflanzet ins Herz Verstand der Donnerer Zeus.

Ferner *Δ* 320:

Aber nicht alles zugleich verleihen den Menschen die Götter:
War ich damals ein Mann, nun erreicht mich hinwieder das Alter.

Vgl. was Achilleus *Σ* 106 von sich selbst gesteht:

So war ich, wie wohl keiner der erzgepanzerten Griechen
Krieger, im Rat sind besser auch andre,

und was er *A* 280 von Nestor hört: *du bist gewaltig an Kraft und hast eine Göttin zur Mutter, Mächtiger aber ist er, der grössere Schaaren befehligt!* und seine Klage *A* 352: *Mutter, du gabst mir das Leben auf kurze Frist nur, und Ehre mindestens schuldete mir der olympische donnernde Herrscher: Nun aber ehrte mich der auch nicht im geringsten.* Ueberhaupt hat der Dichter gerade die hochgestellten Menschen, die Lieblinge der Götter, in Lagen und Verhältnisse geführt, in denen all' ihre menschliche Herrlichkeit mit Ohnmacht und Hülflosigkeit ringt. So hat Nestor *K* 104 ff. ein Recht, von Hektor zu sagen:

Schwerlich erfüllt der planreiche Zeus das alles was Hektor
Sinnend erdenkt und hofft; weit grössere quälende Sorgen
Stehn' ihm, glaub' ich, bevor als früher, wenn nur Achilleus
Wenden wollte sein Herz von dem unglückseligen Zorne.

Er weicht auch wirklich im Kampfe um Patroklos' Leichnam schon vor Aias *P* 129, wird von Glaukos φύξηλις gescholten ib. 143 und entschuldigt sich mit den Worten, dass Zeus eben auch den starken Mann scheuche und des Sieges beraube (ib. 176 ff.). Ingleichen gönnt ihm Zeus den schönsten Preis des Sieges, Achill's unsterbliche Rosse, nicht; ib. 448: *Nimmer jedoch mit euch in eurem prächtigen Wagen Werd' ich dem Priamossohn, dem Hektor, zu fahren erlauben. Hat er denn noch nicht genug an der Wehr, die er eitel zur Schau trägt?* Und am Ende seiner Laufbahn steht der fromme Held, als Zeus die Todesloose gewogen, vor dem furchtbaren, von Athene geschirmten Feinde in grauenvoller Gottverlassenheit allein; *X* 212: *Zeus fasste die Wage mitten und hob sie empor: und es sank des Hektor tödliche Stunde Nieder zu Hades' Bereich: da verliess ihn Phoibos Apollon.* — Selbst Achilleus bedarf dem von Apollon unterstützten Aineias gegenüber des göttlichen Beistands, wenn er seinen vollen Mut haben und nicht in Furcht geraten soll; *Υ* 120: *Soll dann auch einer von uns zur Seite stehn dann Achilleus Riesige Kraft ihm zu leih'n und die Fülle des Muts;* 130: *Würde das nicht dem Achill von göttlicher Stimme verkündet, Zagen ergriff ihn alsdann, wenn im Kampf ein Gott ihm entgegen träte.* Aber nicht blos ein Gott, schon des Aineias menschlicher Lanzenwurf consterniert ihn; *Υ* 261: *aber es hielt mit der Faust den Schild vor sich hin der Pelide Schreckerfüllt.* Weltbekannt ist seine Not und Klage im Kampfe mit den Wellen des Skamandros *Φ* 263 ff.; bes. v. 273: *Zeus Vater, mochte kein Gott mich armen retten vom Flusse?* und 306 wo der Flussgott sagt: *doch nicht seine Gestalt soll ihm nützen noch seine Gewalt noch seine herrliche Rüstung* —. Doch man lese die ganze Schilderung nach; sie ist das sprechendste Gemälde von der Hinfälligkeit und Ohnmacht selbst der grössten Heldenherrlichkeit, die sich vergebens bestrebt die Schranken menschlicher Natur zu erweitern, und ohne göttliche Dazwischenkunft elendiglich erliegen würde. Diese

menschliche Natur des Helden ist es denn auch, welche selbst viel geringeren Kämpfern den Mut giebt ihm zu stehn. Der Troer Agenor ruft aus *Φ* 568: *Ist ja noch wohl auch sein Leib verwundbar dem Erze, auch hat er nur eine Seele und gilt für sterblich als Mensch doch.*

3. Während nun solche Beschränktheit des Sterblichen natürliches Loos ist, findet er sich innerhalb derselben dem Geschicke verfallen, dem er nach unseren obigen Erörterungen (§. 155) nicht mit Ergebung, sondern murrend oder mit Resignation gegenübersteht. Denn eine Vorsehung, welche die Schicksale des Menschen endlich zu seinem Besten ordnete und ihn mit weiser Hand durchs Leben geleitete, findet sich, wie wir §. 38 gesehen haben, in der homerischen Weltanschauung nicht; vgl. auch Nitzsch II p. 113. Wohl verhängt die Gottheit der Menschen Geschicke, aber ohne providentielles Walten. Darum ist aber das Unglück, welches den Menschen trifft, ein reines Unglück, daher auch das menschliche Leben ein leerer, haltloser Wechsel von Freud und Leid, in welchem, und das ist noch das glücklichste Los, das eine durch das andere neutralisiert wird. Dies besagt die Vorstellung von den beiden Fässern der Glücks- und Unglücksgaben, die im Saale des Zeus stehn *Ω* 527—533: *Wem da gibt aus der Mischung der blitzschleudernde Zeus, den trifft bald gutes bald schlimmes.* Vgl. O 488: *aber fürwahr dir hat zu dem schlimmen das gute gesellt Zeus*, *ϑ* 63: *den* (Demodokos) *hat sehr die Muse geliebet, gab sie doch gutes zum schlimmen*: *des Augenlichts ihn beraubend gab sie ihm lieblichen Sang.* Vgl. die unten anzuführende Stelle aus *P* 206 ff. Daher Achilleus' Klage über Zeus' Ungerechtigkeit *A* 352: *Mutter, du hast mich geboren zu kurzem Leben, drum sollte meine Ehre erhöh'n der Olympier.* Nun ist es freilich wahr, dass ein grosser Teil der menschlichen Leiden selbstverschuldet und von der göttlichen Strafgerechtigkeit unmittelbar oder mittelbar verhängt ist, so dass der Mensch in dieser Beziehung zur Klage über die Götter nicht berechtigt ist. *α* 32: *ha, wie schelten doch nur die Sterblichen über die Gottheit, wir seien Quelle des Unheils, sie aber dulden über die Massen das Leid durch eigenen Frevel,* was alsbald dargethan wird durch Aigisthos' Beispiel. Vergleiche *α* 6: *aber* 239

trotzdem errettet' er nicht die Genossen, denn durch eignen Frevel traf sie Verderben mit λ 110: *lässest du die* (Heerden des Helios) *ohne Schaden der Heimkehr gedenkend, nun dann könnt' ihr nach Ithaka noch, trotz Mühsal gelangen; frevelt ihr aber, so künd' ich Verderben deinem Schiff samt Genossen* etc. Dagegen wird Telemachos' Rückkehr von seiner Reise zuversichtlich vorausgesagt, weil er sich nicht an den Göttern versündigt habe; δ 806: *denn noch giebts eine Rückkehr für deinen Sohn, der nie an den Göttern gesündigt.* — Auch ist dem Menschen in einzelnen Fällen die Wahl eines Schiksals gestattet. So dem Achilleus: *I* 410: *Zwiefach, sagt meine Mutter, die silberfüssige Thetis, Sei mir die Ker bestimmt zum Ziel des endlichen Todes. Bleib ich noch hier und kämpf' um Ilios weiter, so kehrt' ich Nie in die Heimat zurück, doch gewänn' ich unendlichen Nachruhm; Zög' ich nach Hause zurück zu den Fluren der teueren Heimat, dann sei dahin mein Ruhm, doch ein hohes Alter mein Erbteil, dass nicht rasch mich ereilt das Ziel des Todes.* Ferner dem Sohne des Sehers Polyidos, Euchenor; *N* 665: *welcher bewusst in den Tod gegangen als er an Bord stieg; denn oft hatt' er gesagt der wackere Greis Polyidos, dass er entweder daheim hinsiech' an schmerzlicher Krankheit Oder von troischer Hand bei den griechischen Schiffen erliege.*

240 4. Allein so sehr hiemit dem Menschen, gegenüber dem Geschick, seine Freiheit gewahrt scheint, so sehr erscheint er hinwiederum just in den Augenblicken der sein Selbst am meisten befriedigenden Thätigkeit, im gesteigertsten Genusse des eigenen Willens als ein Spiel des Geschicks und der Ironie desselben verfallen, ohne dass er sich der Liebe und Gerechtigkeit eines hohen und weisen Willens getrösten könnte, der dem Menschen statt des Begehrten das ihm Gemässe giebt. Diese Ironie des Geschicks zieht sich durch die ganze Handlung der Ilias durch. Geppert *I* 184: Es ist der tiefe tragische Sinn der Iliade, dass alles, was in Kraft und Freude erblüht ist, durch den Kampf der unsterblichen Götter dem Untergang geweiht ist. Vgl. Piechowski, de ironia Iliadis, Mosqu. 1856 angez. v. Bäumlein Zf A W. 1857 p. 141. Immer wenn einer der Hauptträger derselben etwas sein Ich Befriedigendes errungen hat, findet er gerade darin ein tieferes,

ja vernichtendes Leid, bis endlich der Hauptheld den eigenen Willen sich brechen lässt, und Hektor's Leichnam herausgiebt, so dass die Handlung ein abschliessendes Ziel findet. (Vgl. Nitzsch Bd. III p. VIII u. XXI und desselben Verfassers Sagenpoesie.) Diese Ironie der Gottheit, welche die Helden mit dem, was sie ihnen gewährt, gerade straft und verdirbt (vgl. Schol. zu *Π* 647), diese ist das innerlichste Band der Einheit des unteilbaren, unauflöslichen Gedichtes. Deren ist sich der Dichter auch vollkommen bewusst, wie man aus gelegentlichen Aeusserungen desselben z. B. *B* 38 und aus Zeus' schicksalverkündender Rede sieht, mit welcher er *O* 49—77 Here bedeutet. Indem Agamemnon seinem Herrschertrotze gegen Achilleus Genüge gethan, zieht er sich damit in Folge von des letzteren *μῆνις* *A* 212 ff. 240 ff. jenes grosse, durch alle Listen Athene's und Here's nicht abzuwendende Unheil zu; *O* 72: *Eh' das gescheh'n, besänftigt sich nicht mein Groll, noch erlaub' ich, dass von den Ewigen einer den Danaern Hilfe gewähre, bis ich den sehnlichen Wunsch erfüllet dem Sohne des Peleus, wie ich es einmal verhiess und mit Neigen des Hauptes besiegelt.* Dies Verlangen des Peliden ist aber wesentlich in dem Augenblick erfüllt, in welchem die Schiffe das feindliche Feuer ergreift *O* 599: *denn darauf wartete Zeus der Berater, zu schauen von dem brennenden Schiffe den Glanz des lodernden Feuers. Von dem Augenblick an wollt' er zurück von den Schiffen Jagen lassen die Troer und Ruhm den Achaiern gewähren.* Aber gerade die volle Befriedigung dieses Verlangens ist es, in Folge deren Achilleus den liebsten Freund in den Tod sendet. Noch vor dem entscheidenden Augenblick erfleht sich dieser die Absendung selbst; *Π* 46: *so sprach er bittend, der arge Thor, er musste ja damit sich den bitteren Tod und die Ker erflehen.* Als derselbe gekommen ist, da treibt ihn Achilleus selber fort in die Schlacht; *Π* 124: *Als nun das Achterverdeck des Schiffes in Glut stand, da schlug sich Auf die Hüften Achill und sprach zum Freunde Patroklos: Rasch nun mache dich auf, du reisiger edler Patroklos; Seh' ich doch schon bei den Schiffen des Feuers feindliche Lohe, denn sonst schneiden sie uns die Schiffe erorbernd die Flucht ab.* In der Trunkenheit des Sieges vergisst Patroklos, dass ihm Achilleus nur den Feind

von den Schiffen zu treiben den Sieg aber nicht zu verfolgen geboten hat; *Π* 684: *Automedon und die Rosse mit Zuruf spornend verfolgte Troer und Lykier jetzt Patroklos verblendet und unklug; dennoch wär' er vielleicht dem bösen Geschicke des Todes entronnen, hätt' er das Wort nur des Peliden beherzigt. Aber der Sinn des Zeus ist stärker als menschliches Wollen; Er wars, der ihm den Mut jetzt hob im Herzen.* Indem er seines Heldenmutes geniesst, da fällt ihn Hektor und prangt alsbald selbst in der Waffenrüstung Achill's. Dies ist der Gipfelpunkt von seiner Herrlichkeit; gerade sie fordert aber den Rächer heraus. Darum heisst es *P* 198 ff.:

Als nun umhüllt mit der Wehr des göttlichen Sohnes des Peleus
Zeus, der Beherrscher der Wolken, von fern den Hektor gewahrte,
Schüttelt er ernst sein Haupt und sprach zum eigenen Herzen
Aermster, die Seele beschleicht dir noch keine Ahnung des Todes,
Der dir so nahe schon rückt! die unsterbliche Rüstung des besten
Helden legst du dir an, vor dem noch Stärkere beben!
Ihm erschlugst du den Freund den holdgesinnten und braven,
Rissest ihm wider Gebühr von Haupt und Schultern die Rüstung.
Aber noch grossen Erfolg gedenk' ich dir jetzt zu gewähren,
Ausgleich für das Geschick, das dir verbietet die Heimkehr,
Um dir die Wehr des Achill von Andromache lösen zu lassen.

Was Zeus hier ausspricht, geschieht. Vergebens mahnt Polydamas, der Wut des grimmigsten Feindes nicht zu stehn. Worauf Hektor Σ 306: *nimmer gedenk' ich Ja zu entfliehn vor ihm im Schlachtlärm; nein, ihm entgegen Tret' ich: es falle der Ruhm des Sieges ihm oder mir zu. Wechselreich ist ja der Kampf und den fällenden fällt auch ein andrer.* So ruft er und jubelnd stimmen die Troer bei. Da fährt der Dichter abermal fort mit *Thoren, denn es beraubte des*

Sinnes sie Pallas Athene. Hektor stimmten sie bei und seinem verderblichen Plane, Keiner dem Pulydamas, obwohl er den weisesten Rat gab. So folgt denn der höchsten Siegesfreude, hervorgerufen durch sie, der Tod des Helden unter des rächenden Peliden Hand. Der Schluss der epischen Handlung erfolgt, als der Pelide durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen die Rache herauszufordern aufhört. Was also der Dichter zu den höchsten künstlerischen Motiven benützt, das ist des Menschen Unfreiheit und Gebundenheit in den Augenblicken, in welchen er den Triumph der eigenen Kraft, des eigenen Willens zu feiern wähnt. Denn bei Patroklos, bei Hektor bemerkt der Dichter ausdrücklich, dass nicht eigentlich sie selber einen freien, dem eigenen Willen entstammenden Vorsatz gefasst, sondern dass den Patroklos Zeus, den Hektor und die Troer Athene zum Verderben bethört. Hieher gehören noch folgende Stellen, welche jedoch in den Gang der epischen Handlung nicht eingreifen: *E* 62: *Meriones erlegt den Phereklos, der auch dem Paris gebaut die gleichschwebenden Schiffe, des Unheils Quell, die da allen Troern Verderben brachten wie ihm auch selbst, da er nicht das Schicksal kunnte durch Götter.* Ferner *P* 495—497, wo Hektor und Aineias dem Automedon entgegen gehn: *gar sehr erhofften sie, beide* (Automedon und Alkimedon) *zu fällen und wegzufahren mit dem stattlichen Gespann, die Thoren, denn nicht sollten sie davongehen ohne Wunden von Automedon; P* 234: *die Troer gingen gerade mit Wucht gegen die Danaer mit geschwungenen Speeren; denn gar sehr hoffte ihr Herz den Toten* (Patroklos) *zu entreissen dem Telamoniden Aias, die Thoren; denn gar vielen nahm er das Leben über ihm.*

5. So erweist sich denn das menschliche Leben schon 241 in seiner Beschränktheit und Gebundenheit als ein unglückliches. Denn der homerischen Weltanschauung fehlt gerade das, was diesen negativen Potenzen ihre Glück und Frieden störende Macht nimmt: die vertrauensvolle Hingebung des eigenen Willens an den göttlichen, die Zuversicht auf den heiligen und allweisen Gott. Denn wir haben oben gesehen, wie die Versuche des Menschen, sich seinem Bedürfnis gemäss zu solchem Glauben zu erheben, gerade an der Natur der Gottheit scheitern, an welcher er sich halten will.

Um so weniger ist der Mensch gewaffnet gegen alles positive Leid, um so verwundender trifft ihn der Schmerz. Dies um so mehr, als der homerische Schmerz die der Offenheit und Natürlichkeit seines Wesens entsprechende Kraft der Empfindung niemals an den künstlichen Schmerz der Empfindelei vergeudet. Wie wenig er eine krankhafte Gereiztheit des Gefühles kennt, geht schon aus Aeusserungen hervor, wie die von Eurykleia, welche zu Penelope vom Freiermord in den Worten spricht ψ 45:

Dort nun fand ich Odysseus umgeben von Leichen Erschlagener
Stehend; sie lagen umher, zu Boden gestreckt, auf dem Estrich
Ueber einander gehäuft: du würdest dich freuen des Anblicks.

Denn hiemit wird Penelope zugetraut, dass der Schauder des Anblicks in ihr das natürliche Gefühl der Rachefreude nicht überwältigen würde. Helene folgt *Γ* 140 ff. ohne Zögern der Aufforderung der vermeintlichen Schwägerin auf die Mauer zu kommen und ist nicht zu gefühlsschwach, von hier aus den Zweikampf ihres früheren mit ihrem jetzigen Gatten anzusehen; s. d. Anm. zu *Γ* 163. Insbesondere wird es bei den Abschieden klar, bei welchen sich der Dichter niemals zur Analyse der Gefühle verführen lässt, so gut er auch die *μῦθοι ἀγανοὶ* kennt, mit denen der Wirt den Gast entlassen soll (*ο* 53). Der Briseis Scheiden von Achilleus schildert er *Α* 348 blos mit den Worten *Sie aber, das Weib, ging ungerne mit* (des Contrastes wegen vgl. Ovid Her. 3, 15 at lacrimas sine fine dedi rupique capillos; infelix iterum sum mihi visa capi.) Niemals hat ein Dichter ein zarteres Verhältnis ersonnen, als das des Ithakerhelden zu Nausikaa. Beim Abschiede sagt sie nichts weiter, als: *fahr' wohl, Fremdling, damit du einmal, im Land deiner Heimat, meiner gedenkst, wie du mir vor allem dankest die Rettung.* Man sieht, die homerischen Menschen verstehn sich auf das moderne Zur-Schau-tragen der Gefühle nicht. Vgl. Odysseus' Abschied von Kalypso *ε* 263, von Kirke *μ* 143, von Arete *ν* 59 ff.; Telemach's von Helene *ο* 182.

242 6. Ferner erhellt die Freiheit des homerischen Menschen

von Empfindelei aus der Naivetät, mit der er seine Unlust an lange währendem Jammer bekennt. Menelaos, dem die Sehnsucht nach dem abwesenden Odysseus Schlaf und Speise vergällt, sagt δ 102: *bald erlab' ich das Herz an der Trauer bald lass' ich ab dann; denn rasch hat man ja satt die schaurige Klage* und Nestors Sohn Peisistratos, dem der Uebrigen Thränen um Odysseus das Andenken an den vor Troia gefallenen Bruder Antilochos erneuen, unterbricht die Rührung, so sehr er deren Berechtigung, wie die von den Göttern geschenkte schmerzstillende Kraft der Thränen erkennt, mit den charakteristischen Worten, der Atride möge, verständig wie er sei, dem Weinen ein Ziel setzen; *denn nicht macht es mir Freude zu jammern mitten im Mahle; kommt ja doch bald schon Eos die Tochter des Dunkels* (δ 190 ff.) Vgl. δ 548. σ 174. τ 120. Etwas anders ο 400: *wir im Gezelt bei Speise und Trank erlabten uns, denkend all' unsrer schrecklichen Not; denn manchmal labt sich ein Mann auch an Leiden, der sie bestanden in Menge und viel in der Welt sich herumtrieb.* Eumaios meint die Freude, bestandene Abenteuer hinterher im Zustand der Sicherheit erzählen zu können; dafür spricht der Fortgang der Erzählung. Hieher gehört auch, dass der homerische Mensch trotz seiner Schmerzgefühle der Speise gedenkt und der Natürlichkeit ihr volles Recht werden lässt. Ω 599: *Wie du begehrst, o Greis, ist dein Sohn dir gelöst. Auf dem Bette ist er gebahret. In Empfang ihn nehmen und selber beschau'n magst du, sobald der Morgen erscheint; nun wollen wir speisen. Niobe selbst die gelockte gedachte der Speise, obwohl ihr zwölfe der Kinder im Hause verloren,* 613: *sie aber dachte des Essens, nachdem sie der Thränen ersättigt.*

7. Je freier also der Mensch von einem schwächlichen unwahren Gefühlsleben ist, um so stärker macht sich der ungekünstelte, so zu sagen der gesunde Schmerz geltend. Dies ist der ἵμερος γόοιο. Denn der Unglückliche sehnt sich seinen Schmerz auszuweinen („die Wonne der Wehmut bei Ossian“ — Pape); die Wehklage ist daher wie Euphorbos und Andromache sagt: ἀρητός ein Herzensbedürfnis; vgl. auch Schneidewin zu Soph. El. 86. Seine Ausserungen sind heftig. **243**

Menelaos berichtet von sich, nachdem er von Proteus Agamemnons Geschick erfahren, δ 538:

Das erzählte der Alte, mir aber brach schier das Herze;
Nieder sass ich im Sand und weint' und nimmer begehrte
Meine Seele zu leben im Anblick des Lichtes der Sonne.
Doch als ich satt mich geweint und müde gerungen am Boden,

Da sprach u. s. f. Ganz ähnlich äussert sich der Schmerz des Odysseus κ 496 ff., als er von der Kirke die Botschaft von einer zu bestehenden Fahrt in den Hades erhält. So heisst es Ω 163 ff. von Priamos: *Haupt und Nacken des hehren Greises starrte vor Schmutz, den er selbst sich wälzend am Boden hatt' mit den Händen gefasst; X* 414: *alle flehte er an, sich wälzend im Kote.* Diesem Benehmen entspricht mit feiner Schattierung, was δ 716 ff. Penelope thut, als sie durch Medon des Sohnes Abreise und die verruchten Mordanschläge der Freier erfahren: *Sie befiel tötliche Angst, sie konnte nicht mehr auf dem Sessel niedersitzen, so viel auch standen im Saal': auf der Schwelle sank sie zusammen des schönen Gemachs und weint' zum Erbarmen.* Vgl., was Σ 26 ff. von Achilleus steht: *er aber lag lang langhingestreckt und er zerraufte mit seinen lieben Händen verwirrend sich das Haar,* und charakteristisch ist es für seine leidenschaftliche Natur, wenn er trotz alles Zuredens der anderen Fürsten in seinem Schmerze von Speise und Trank nichts mehr wissen will, ehe er den Tod des Freundes gerächt, so dass selbst Zeus es geraten findet, ihn durch Athene mit Ambrosia und Nektar wunderbar stärken zu lassen: *T* 305 ff., 348. Aber so heftig nach aussen, so tief geht die Empfindung nach innen. Und zwar weiss der Dichter von dem schneidensten Weh, das eine Menschenbrust zu durchbohren vermag; die heitere Aussenseite des Lebens hat ihm mitnichten die Abgründe des Elends verborgen, in welche der Mensch versenkt werden kann. Aus der Ilias erinnern wir nur an Andromache's Klage, an ihre herzzerreissenden Ahnungen von des verwaisten Knaben künftigem Loos (*X* 477 bis 514; die Stelle leidet keinen Auszug); ferner an Priamos' Schmerz Ω 505: *ach, ich ertrug, was noch nie ein anderer*

gelitten auf Erden, nach dem Gesicht des söhnemordenden Mannes flehend zu strecken die Hand, so dass 518 Achill selbst sagt: *ach, du Armer hast ja viel Leid schon erduldet im Herzen. Wie nur hast du gewagt zu den griechischen Schiffen zu kommen einsam vor Augen dem Manne, der dir viele treffliche Söhne gefällt? Von Eisen fürwahr ist dein Herz.* Die Odyssee bietet uns eine ganze Reihe von Gemälden nicht nur entsetzlicher Not und Gefahr, sondern auch des herbsten qualvollsten Leids. Ueber Odysseus selbst vgl. Houben Qualem Homerus in Od. finxerit Ulixem, Progr. Trier Gym. 1856, und mit gleichem Thema: Altenburg, Prgr. Schleusingen 1837, Marwitz, Progr. Düsseldf. 1854 und dazu Z. f. G. W. 14, 757. Man gedenke des Helden, wie er die Gefährten von der Skylla verschlingen sieht; μ 248:

Während ich noch nach dem raschen Schiff und meinen Genossen
Sah, erblickt' ich bereits über mir ihre Arme und Beine
Wie sie emporgerissen mich laut anriefen mit Namen,
Ach zum letzten mal wars, voll Herzensangst; wie der

Fisch zappelt an der Angelschnur

Also wurden sie zappelnd empor zu den Felsen gerissen;
Dort gleich am Eingang frass sie das Untier trotz ihrem Jammern,
Und sie streckten in grässlichem Kampf nach mir noch die Hände.
Das war für mich der qualvollste Anblick von alle dem Jammer
Den ich erfahren, so lang ich des Meeres Pfade durchfurchte.

Wie er fern im Meere, von der Göttin zurückgehalten, auf der Insel Ogygia weilt; ε 151: *den aber fand er sitzend auf dem Gestade und nimmer trockenen Auges und so verfloss ihm vor Heimweh das liebe Leben; denn er fand an der Nymphe nicht länger Gefallen;* wie er in den Contrast seines Ruhmes und seiner Lage durch das Lied des Sängers eingeführt wird in Alkinoos' Saal (ϑ 499 ff.), wo sein Schmerz mit dem eines Weibes verglichen wird, welche den für Vaterland und Kinder zu Tode getroffenen Gemahl in ihren Armen hält und alsbald selber vom Feind' unter rohen Misshandlungen in die Gefangenschaft geschleppt wird: *ihr verfallen die Wangen im erbärm-*

lichen Kummer; wie er sich ϱ 304 heimlich die Thräne aus den Augen wischt, als er sich erkannt sieht vom treuen Hunde, der, in Elend und Alter verkommen, nur mit Schweifwedeln grüsst, hinzukriechen zu dem Herrn aber nicht mehr vermag. In demselben Buche schildert er v. 470 ff. das Elend des Bettlers, der sich muss misshandeln lassen um den Hunger zu stillen:

Weder die Seele, fürwahr, darf's kränken, noch ihn betrüben,
Wenn im Kampfe den Mann, der eigene Habe verteidigt,
Schafe mit Silbervliess und Rinderherden, der Speer trifft.
Antinoos aber warf mich von wegen des traurigen Magens,
Dessen verderbliche Gier viel Unheil stiftet den Menschen.

Wir gedenken noch des Kummers der Penelope, der den einfachsten, aber sprechendsten Ausdruck gefunden hat in τ 136: *aber Odysseus ersehnend verzehret mein Herz sich*, endlich Antikleia's, der Mutter des Helden, die dem Sohn in Worten, die an seelenvoller Innigkeit ihres Gleichen nicht haben, im Hause des Hades sagt, dass sie sich um ihn zu Tode gegrämt; λ 202: *nein, die Sehnsucht nach dir, Odysseus, stattlicher, wie auch nach deiner Klugheit und Freundlichkeit hat mir des Lebens Süsse geraubt.* Man vergleiche auch was Eumaios sagt ο 353 ff.

Ja noch lebet Laertes, doch fleht er beständig den Zeus an,
Dass er die Seele daheim ihm scheiden lasse im Leibe,
Denn er zergrämt sich zu sehr den Sohn verloren zu haben
Und seine Jugendgemahlin, die wackere, die ihn am meisten
Damit betrübt, dass sie sturb und ihn altern gemacht, eh' es Zeit war;
Ihr aber raubte der Gram um den Sohn den berühmten das Leben
Durch gar traurigen Tod! O stürbe mir ebenso nimmer
Wer von den Heimischen hier mir lieb ist und Liebes erweiset.

244 8. Wie stark diese Aeusserungen zu nehmen sind, wird durch die Erwägung deutlich, dass der Dichter dem Menschen

ein im Dulden starkes Gemüt zuschreibt, sowohl im Allgemeinen, als einzelnen vielgeprüften Duldern im besonderen. Vgl *Ω* 49: *Duldenden Mut haben die Moiren den Menschen beschieden*; *σ* 134: *aber wenn denn auch schlimmes die seligen Götter vollenden, trägt er auch das unwilligen Sinns mit standhaftem Mute*; *ρ* 284: *standhaft ist mir der Sinn, nachdem ich vieles gelitten. ε* 222: *aushalten will ich, da ich im Herzen standhaften Sinn trag', υ* 18: *halte denn aus, mein Herz, auch schändlicheres hast du geduldet.* Und dass der homerische Mensch eine unendliche Kraft grossartiger Selbstverleugnung besitzt, dafür giebt uns der Dichter eine Reihe der schlagendsten Belege. Wir gedenken an Priamos' Gang zu dem Feinde, der ihm den Sohn erschlagen, besonders der oben angeführten Stelle *Ω* 505 ff. 518 ff.; ferner des Königs, der mit Stab' und Ranzen im Bettlergewand in seine Stadt (*ρ* 201) und in sein Haus tritt (ib. 336), der den Fusstritt des schnöden Geishirten Melanthios duldet (ib. 233), der sich in seinem Hause vom fremden Eindringling misshandeln lässt (ib. 462 coll. *π* 274 ff.), den der elende Bettler Iros aus seinem Palaste wegzujagen droht (*σ* 8), der Beschimpfungen von seinen nichtswürdigen Mägden erträgt (*σ* 321. *τ* 66 vergl. *υ* 9 ff.). Obgleich ihm vor Ingrimm über die bösen Thaten das Herz im Busen bellt, schilt er es doch zur Ruhe (ib. 16 ff.), so dass der Dichter von ihm sagen kann v. 23: *dem blieb gerne gehorsam das Herz und duldete ruhig.*

9. Es ist also nicht Schwäche, wenn tiefe Klage laut **245**
wird über das Elend des Einzelnen wie des Geschlechtes. Wie sehr dieses Bewusstsein seines Elends den homerischen Menschen durchdringt (vgl. §. 13 f.) und wie weit er von dem Gefühl der vollen Befriedigung entfernt ist, welches ihm W. Teuffel in seiner Homer. Eschatologie p. 24 ff. zuschreibt, wird, hoffen wir, aus gegenwärtigem Abschnitt zur Genüge erhellen. Teuffel betont viel zu sehr Stellen, wie die oben §. 1 genannten und kommt daher notwendig auch zu einem ganz anderen Resultat z. B. über die Annahme eines individuellen Lebens nach dem Tode, zu welcher (nach p. 26) „kein ethisches Postulat führte.“ Aber diese Voraussetzungen müssen sich doch wieder sehr verändert haben, wenn (p. 29) an „diesen Strohhalm (dass die ψυχή, der Lebenshauch,

noch nach dem Tode existiert) sich das Bewusstsein hängt, um sich vor dem gefürchteten Gedanken der völligen Vernichtung zu retten" oder wenn „der Hang so mächtig ist, von der Persönlichkeit mehr zu retten als ein blosses Schattenbild (p. 30)." Woher dieses Bedürfnis, wenn doch die heitere Lebensanschauung an einen Zustand nach dem Tod gar nicht zu denken brauchte und nicht dachte (p. 27.)? Doch hievon unten. Deshalb ergreift uns das menschliche Leid um so mehr, wenn wir gerade die glanz- und ehrenreichste Heldengestalt der Trauer am meisten verfallen sehn; vgl. S. 334 g. E. Die göttliche Mutter spricht zum Sohne: *A* 417: *so aber bist du vor allen kurzlebend und mitleidenswert; drum hab ich zu schlimmem Geschick dich geboren im Hause.* Auch *Σ* 59 f. beklagt sie, die *δυσαριστοτόκεια*, des Helden frühzeitiges Geschick; aber auch so lange er lebt — *und schaut des Helios Licht, klagt sie, dass nicht sie vermag ihm zu helfen.* Vergl. ib. 442. Menelaos lebt in Glanz und Herrlichkeit; aber während er auf seinen Fahrten reiches Gut einsammelte, hat ihm ein Anderer den Bruder erschlagen, so dass er ohne Freude über seinen Reichtum gebietet *δ* 93. Ist ja doch der Helden Beruf überhaupt ein mühseliger voll Arbeit und Not, der Helden, *denen ja Zeus von Jugend auf bis in das Alter schreckliche Kämpfe zu tragen verliehn, bis wir alle verderben.* Wie das Herakles erfahren, spricht er *λ* 617 ff. gegen Odysseus aus. — Das Geschlecht aber ist ein Raub der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit: *kurzlebig sind die Menschen* *τ* 328. Kaum verlohnt sich's der Mühe, den Einzelnen nach Namen und Herkunft zu fragen. Den Blättern der Bäume sind sie gleich, welche der Frühling erzeugt, der Herbstwind aber auf den Boden streut (*Z* 145 ff.). Daher sie es gar nicht wert sind, dass sich Götter ihretwegen befehden. Hephaistos ruft beim Hader seiner Eltern in *A* 573: *das sind ja schreckliche Dinge und nicht zu ertragen, wenn ihr beide Sterblicher halber also hadert und unter den Göttern Geschrei vollführt;* Apollon *Φ* 462: *Erderschütterer, nicht ja würdest du mir Verstand zuschreiben, wenn ich gar kämpfte Sterblicher wegen wider dich, die Armen, die ja den Blättern gleichend, strotzend von Lebenskraft, verzehrend die Frucht des Landes, bald hinschwinden im Tod*, vgl. 380; Here *Θ* 427: *ha, du Tochter des aigis-*

schwingenden Zeus, ich duld' es nimmer, dass wir um Sterblicher willen den Zeus bekämpfen. Mögen sie verderben oder leben, wie es kommt. Zeus bedauert sogar Achilleus' unsterbliche Rosse, dass sie teilnehmen müssen am Elend der unglückseligen Sterblichen; *denn nirgends gibts etwas elenderes als den Menschen von allem was da kreucht und fleucht auf Erden* *P* 445 f.; vgl. die eindringliche Mahnung des Odysseus an Amphinomos *σ* 130: *nichts schwächeres giebt es auf Erden als den Menschen von allem.* Und solches Elend haben die Götter selbst über sie verhängt: *Ω* 525 f. *denn so haben die Götter es zugesponnen den armen Sterblichen, dass sie leben in Kummer; sie selber sind ledig der Sorgen.* Es giebt ihrer, welche das Leid sogar in den Träumen verfolgt: *aber mir schickt die Gottheit selbst Schlimmes im Traume* *υ* 97, wenn es ihnen nicht die Gabe des süssen Schlafes ganz und gar raubt (*τ* 515 ff.) oder zum Unheil gewährt wie *κ* 31. *μ* 338 coll. 372; die Herrlichkeit und Grösse der zeitlichen Stellung überhebt sie desselben ohnehin nicht: *die Götter thun weh den viel umgeschlagenen Menschen, wenn sie sogar den Fürsten Jammer zuspinnen.* Darum glaubt sich auch der treue Philoitios, der diese Worte spricht, als er selbst in seinem zum Bettler verunstalteten Herrn königliches Wesen erkennt, er glaubt sich berechtigt zu hadern mit Zeus, indem er ausruft: *Zeus Vater, ist doch kein andrer der Götter so verderblich wie du; nicht hast du Erbarmen mit Menschen, nachdem du sie selber geschaffen, sondern verwirrst sie in Unheil und traurige Schmerzen.*

10. Es hat aber das Elend des Menschen auch noch **246**
einen *Stachel*; denn es ist Folge des göttlichen Zorns; der Unglückliche ist den Göttern verhasst, mit ihrem Fluche beladen, somit unheilig und unrein und jedermann flieht die Gemeinschaft mit ihm. Man beachte die Argumentation des Lykaon, der zu Achilleus sagt: *Φ* 82: *jetzt hat wieder die Moira in deine Hand mich gegeben; ich muss wohl verhasst sein Vater Zeus, der mich wieder dir gab.* Vom unglücklichen Bellerophon heisst es *Z* 200 *aber als dann auch jener bei allen Göttern verhasst war, schweift' er allein auf Aleions Flur die Pfade der Menschen vermeidend.* Odysseus' Unglück ist nach Eumaios' Vorstellung das Zeichen, dass

er allen Göttern verhasst ist; ξ 365: *ich weiss gar wohl auch selbst von der Heimkehr meines Königs, dass er verhasst war allen Göttern gar sehr, da sie ihm nicht im Krieg unter Troern noch in den Armen der Seinen zu sterben gewärten, nachdem er den Krieg überstanden: so aber haben ihn ruhmlos entrafft die Harpyien.* Dasselbe vernehmen wir in Bezug auf das Geschlecht des Priamos und der Atriden; Υ 306: *denn nunmehr hasst des Priamos Haus der Kronide;* λ 436: *ach wie gar sehr hat doch Zeus der Donnerer erschrecklich gehasst den Sprossen des Atreus durch die Anschläge des Weibes von Anfang.* Wie sieht Aiolos das Unglück des nach Aiolia zurückverschlagenen Odysseus an? Das Leid des Helden bewegt ihn nicht; er ruft κ 72: *fort aus der Insel nur rasch, du schändlichster unter den Lebendigen; denn nicht darf ich verpflegen oder entsenden den Mann, der den seligen Göttern verhasst ist. Fort, da du hier ein Greul der Unsterblichen ankamst.* Principiell findet sich derselbe Gedanke ausgesprochen Ω 531: *wem aber Zeus von dem traurigen giebt den stürzt er in Schande; und ihn treibt Heisshunger der schlimme über die herrliche Erde und er gehet einher von Göttern verachtet und Menschen.* Hier greift nun das Endresultat des vorigen Abschnitts, dass das Leben des Menschen ein Leben ohne Gewissheit der Versöhnung sei, in seiner ganzen Trostlosigkeit ein. Der Unglückliche hat die Götter zu Feinden, und was er auch thun mag, sie zu versöhnen, er weiss nicht, ob es angenommen wird; es giebt keine Zuversicht auf endliche Gnade für ihn.

247 11. Noch mehr. Das Lied, das Goethe dem Harfner in den Mund legt: „Ihr lasst den Armen schuldig werden; dann überlasst ihr ihn der Pein; denn alle Schuld rächt sich auf Erden“ ist der klarste und tiefste Ausdruck der schliesslichen Verzweiflung, zu welcher der homerische Mensch gelangen muss, wenn er das verführende, satanische Element in der Gottheit (§. 209) mit jener wenigstens möglichen Erbarmungslosigkeit derselben combiniert. Hier fühlt er in seinem Unglück nicht blos den Zorn der Gottheit, er muss sich auch gestehen, dass er ihn verdient hat, verdient aber eben durch Mitwirkung derjenigen, die, früher die Verführer, nunmehr erbarmungslose Urheber und Zuschauer seines Elends sind.

Wenigstens angedeutet findet sich ein solcher Zustand in der Angabe vom Geschicke des Oidipus λ 271 ff. Die Götter lassen die Frevel kraft ihrer Ratschlüsse geschehen (*θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς* v. 276 ist, wie schon die Scholien thun, mit *ἄλγεα πάσχων*, nicht mit *ἤνασσε* zu verbinden), machen dieselben den Menschen bekannt, Jokaste erhängt sich, und Oidipus bleibt unter der Last des Mutterfluches allein zurück; *dem liess sie Schmerzsn zurück gar viele, wie sie der Mutter Erinyen vollführen.*

12. Diese Ansichten vom Leben liegen dem mit Significanz, wie alle homerischen Epitheta, und a potiori gewählten Beiworte *δειλοί* zu Grunde, mit welchem der Dichter die Menschen im Contraste mit den *μάκαρες θεοί* denen sich die *μάκαρες Φαίηκες* anschliessen, zu benennen pflegt. Den *δειλοῖς βροτοῖς* entsprechen genau die *βροτοὶ καμόντες* oder: substantiviert wie Ψ 72, die *καμόντες*, die der Todesermattung erlegenen; da *καμεῖν* z. B. *χεῖρας, γυῖα* heisst: müde werden, an Armen, Gliedern, so sind es die (überhaupt) Ermatteten, die sich aufgerieben haben (altnord. starfa, ahd. sterpan sterben, engl. starve verhungern; s. G. Curtius GZ[5] 114). So sind auch wohl *εἴδωλα καμόντων* Schattenbilder der eben im Tod erlegenen, also ihren letzten Augenblicken entsprechende. Also die functi (nicht defuncti) laboribus des Horatius, die welche des Lebens Mühsal getragen haben, ohne dass damit gesagt wäre, dass sie jetzt selig sind, dies sind die Toten, und sie werden mit diesem Worte bezeichnet nach dem Zustand, aus welchem (nicht in welchen) sie durch den Tod gekommen sind[205]). 248

13. Vergebens fragen wir bei solchen Lebensansichten nach einem wirklichen und wesentlichen Trost. Der Haupttrost, der auf der Ergebung in den Willen eines gnädigen und weisen Gottes beruhen müsste, ist von vorne herein abgeschnitten. Also bleibt nur Resignation übrig, welche, wie wir gesehen haben, auf dem Glauben an die *Μοῖρα* beruht. *Z* 486 ff. κ 174 ff. Was sonst von Tröstungen erwähnt wird, ist den Palliativmitteln vergleichbar, welche momentane Beruhigung schaffen, ohne den Kern und Grund des Leidens umzugestalten. Erwähnt kann werden, dass Erlegung des Feindes Eltern über den Tod des von jenem erschlagenen 249

Sohnes (*P* 38), dass die Gattin der letzte Händedruck, das letzte Wort des sterbenden Gatten (*Ω* 743), dass in neuen Gefahren die Erinnerung an überstandene frühere (*μ* 208 ff.), oder endlich dass die Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit des Unglücks trösten soll (*α* 354 coll. Il. *Σ* 117); solamen miseris socios habuisse malorum.

So hätte sich's denn unwidersprechlich herausgestellt, dass der Glanz und die Lust des äusseren Lebens das Innere der homerischen Lebensansicht keineswegs durchdrungen hat. Der alte Fluch ruht auch auf der herrlichen Jugendlichkeit der Heroenwelt und weiss sich in den Tiefen der Menschenbrust geltend zu machen [206]). Wir haben weiter gesehen, wie geringfügig der Trost ist, der dem Menschen hienieden zu teil werden kann. Aber ohne Aussicht auf Ruhe kann sich das Menschenherz nicht begütigen; eine völlige, unbedingte Resignation giebt es nicht, und die Trostlosigkeit ist kein Standpunkt, auf welchem der Mensch zu verharren vermöchte. Er hofft also wenigstens auf Ruhe nach dem Tode; mit dem Aufhören des Lebens glaubt er auch seinem Leiden ein Ziel gesetzt. In der Hoffnung auf den Tod tröstet er sich der Gewissheit einer alles Leid wenigstens negativ überwindenden Macht, und so kommt es denn, dass sich Unglückliche bei dem Dichter nicht selten den Tod wünschen, dass sich in manchen sogar der Gedanke des Selbstmordes regt.

250 14. Denn freilich das absolut höchste der Güter ist das Leben nicht. Der Mensch hat wesenhafte Interessen, wirkliche oder vermeintliche, denen er es willig opfert. Solche beherrschen ihn beim Tod für das Vaterland, für Weib und Kinder; *O* 494—99: *wen von den Unsern*

Etwa das Los durch Wurf oder Hieb zu fallen ereilet;
Sterb' er! das Leben zu lassen zur Rettung der Heimat
Ziemet ihm wohl. Unversehrt hinterlässt er Gattin und Kinder,
Ohne Beschädigung Haus und Erbgut, wenn die Achaier
Einst in den Schiffen zurück in die liebe Heimat gesegelt.

N 426: *und er (Idomeneus) strebte stets einen Troer in finstre Nacht zu verhüllen oder selber als Wehrer der Not der Achaier zu fallen.* Für Priamos ist ein solches Interesse das Wieder-

sehn der Leiche des Sohns Ω 226, für Achilleus die Befriedigung der Rache Σ 115. Ehe Hektor einen Schlechteren sagen hört, dass er im eitlen Vertrauen auf seine Kraft das Volk zu Grunde gerichtet habe, will er lieber, wenn er dem Achilleus nicht obsiegen kann, selber rühmlich vor dem Thore fallen; Χ 108: *weit besser wär' für mich dann, mannhaft dem Kampf mit Achill ihn erlegend zu stehen, oder rühmlichen Tods selbst zu fallen vor Ilios.* Eben so wollen die Achaier lieber sterben als Patroklos' Leiche den Feinden preisgeben Ρ 415—422. Aber in diesen Fällen wird mit dem Tode nicht die Ruhe des Jenseits, sondern ein anderes substantielles Gut gesucht. Jene wird dann begehrt, wenn das Leben diesseits durch Schande oder durch Unglück allen Gehalt für den Menschen verloren hat. So für Achilleus bei vereitelter, verfehlter Bestimmung; Σ 98: *αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἑταίρῳ κτεινομένῳ ἐπαμῦναι·* aus gleichem Grunde für die Freier, wenn sie nicht imstande sind, Penelope durch den Bogenschuss zu gewinnen; φ 154: *denn es ist weit besser ja tot sein als im Leben verfehlen des Ziels, das uns alle hieher zog wartend von Tag zu Tag.* Ferner für Peleus, nachdem Griechenland seine Ehre verloren; Η 129: *Wenn er nun von den ihm sonst gerühmten Achaierhelden erführe, wie sie alle sich ducken vor Hektor, da würd' er wohl mit erhobenen Händen die Götter ernstlich anflehn, dass von den Gliedern scheide sein Geist und wandle zum Hades,* für Eupeithes, wenn der Freiermord nicht gerächt wird; ω 434: *wenn wir denn nicht die Mörder der Söhne und Brüder strafen, so wär' mir mein Leben im Herzen nicht lieb mehr, sondern ich wollte gestorben nur rasch bei den Toten verweilen.* Aussicht auf endloses Unglück macht dem Odysseus den Tod begehrenswert, sowol als er von Kirke das ihn zur Fahrt in den Hades bestimmende Verhängnis vernimmt (κ 497: *οὐδέ τι θυμὸς ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο*), als auf der Insel Kalypso's (*θανέειν ἱμείρεται* α 59). Odysseus in Bettlergestalt erklärt, er würde, wenn an den Freiern die Rache nicht gelinge, lieber unter ihren Händen fallen, als ihr so gar schnödes Treiben immer mit ansehn (π 105 ff.). Für Penelope hat das Leben Gehalt und Bedeutung verloren mit dem Verlust des Gatten; σ 202: *wenn mir doch so sanften Tod bereitete die reine Artemis*

gleich jetzt, dass ich nicht mehr in Jammer und Sehnsucht mein Leben verzehre, nach des lieben Gemahls vielseitiger Tugend (d. h. Tüchtigkeit), sie will um ihn zu sehn und keines anderen Mannes zu werden hinab in den Hades gehn, *υ* 61 ff.; für Laertes mit dem Verluste des Sohns und der Gattin, so dass er wie Penelope betet um den Tod *ο* 353 ff. Antilochos fürchtet, Achilleus könne im wütenden Schmerz um Patroklos selber Hand an sich legen *Σ* 33: *und er hielt die Hände Achills; denn er fürchtete sehr, er möchte die Kehle sich durchschneiden mit Eisen.* Odysseus endlich, als ihn Aiolos' Winde vom schon erblickten Vaterlande wiederum hinweg wehn, erwägt in seinem Herzen, ob er ausharren, ob er sich ins Meer stürzen solle (*κ* 50). Die unglückliche Epikaste (Jokaste) macht ihren Leiden wirklich mit dem Strick ein Ende. *λ* 277. 278.

251 15. In allen diesen Seelenzuständen erscheint der Tod als Eingang zur Ruhe; wenigstens soll er der Unruhe und Kümmernis dieses Lebens entschieden ein Ende machen. Aber es fragt sich eben, was nach homerischer Vorstellung der Mensch im Tode gewinnt, ob sich in ihm wirklich das Sehnen des menschlichen Herzens stillt. Dies ist nicht der Fall. Gerade das ist des Menschen Unseligkeit, dass er ein *δειλὸς βροτὸς* ist, dass er gelitten hat im Leben, um noch unglücklicher zu werden im Tode.

Denn also wird der homerische Mensch in seinen Ansichten von Leben und Tod herumgetrieben. Derselbe Mensch kann das Leben verwünschen und den Tod hassen. Penelope sagt *υ* 80: *möchte mich die schönflechtige Artemis treffen, dass ich Odysseus sähe und ginge hinab unter die verhasste Erde.* Der Tod heisst *κακὸς Γ* 173. *Π* 47, der *σκότος*, das finstere Totenreich, *στυγερὸς Ε* 47. *Π* 607. Der höchste Grad des Hasses ist etwas zu hassen wie den Tod; *Γ* 454: *ἶσον γάρ σφιν πᾶσιν ἀπήχθετο Κηρὶ μελαίνῃ*, wie *Ι* 312. Der Aides ist auch deswegen unter den Göttern der verhassteste, *θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων Ι* 159, so gewiss, als das Leben relativ der Güter höchstes ist; ib. 401: *denn nichts kann mir aufwiegen mein Leben, auch alle die Schätze nicht, welche Ilion birgt.* Und will man directe Aeusserungen, so heisst es *μ* 341: *πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσιν.*

Naiv drückt die Unlust zu sterben aus *Φ* 65: *gar sehr aber wünscht' er im Herzen zu entrinnen dem schlimmen Tod und der schwarzen Ker*, er hatte eben gar keine Lust zu sterben: cf. 48: *der sollt' ihn entsenden zum Hades, so sehr er auch sträubt' sich dagegen.* Die Seele geht in den Hades ihr Loos bejammernd, *γοόωσα Π* 857. *χ* 363. Und was mehr denn dies alles beweist: als Odysseus im Hades den Achilleus über den Tod mit den Worten trösten will, dass er, wie er im Leben gleich den Göttern geehrt gewesen, so nun auch der König der Toten sei, erwiedert ihm dieser die berühmten Worte: *red' mir vom Tod nur nicht gut, du stattlicher Odysseus, wär' ich' doch auf einem Landgut ein Taglöhner bei einem unbemittelten Mann der nicht zu leben viel hätte, lieber als König der sämtlichen Toten da unten λ* 488 ff.

Es wird somit die Erörterung der Frage notwendig, in wie fern denn der Tod ein so grosses Unglück sei. Wir stellen das Resultat derselben gleich an die Spitze der Erörterung: weil im Tode das Ich, das menschliche Selbstbewusstsein, die Existenz der sich selbst wissenden Persönlichkeit aufhört.

16. Der Tod ist die Scheidung der Seele vom Leib; d. h. 252
im Tode verlässt die *ψυχὴ*, das Prinzip des animalischen, nicht des geistigen Lebens, den Leib, um in den Hades zu gehn [207]. *Ψυχὴ* ist eigentlich der Hauch [208], der „lebendige Odem." Daher werden ihr nie geistige Funktionen beigelegt und „von den lebenden Menschen gebraucht der Dichter das Wort nur, wenn eine Vorstellung des Todes oder Sterbens im Hintergrunde steht." Sie war im Leibe gleichsam verschlossen als etwas von ihm Abgesondertes, für sich Bestehendes, das, sobald im Tode seine Bande gelöst sind (*λύθη ψυχή τε μένος τε, Θ* 123), durch den Mund (*I* 409) oder durch die Wunde (*Ξ* 518 col. *Π* 505. 856. *X* 362), zu entweichen eilt, vgl. *I* 609: *εἰσόκ' ἀυτμὴ ἐν στήθεσσι μένῃ.* Jedoch mit und in der *ψυχὴ*, diese für sich und allein genommen, ist wie gesagt nur das animalische Leben entwichen: *ψυχὴ δὲ λέλοιπε, ξ* 134. *σ* 91; auch von Tieren wie v. 426: *τὸν δ' ἔλιπε ψυχή* vom geschlagenen Schwein; *ψυχή* heisst zuweilen geradezu das Leben; *X* 161: *ἀλλά περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος·* ib. 325: *λαυκανίην ἵνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὄλε-*

θρος· *I* 322: *αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος* wie *γ* 74 = *ι* 255 *ψυχὰς παρθέμενοι*, wofür *β* 237: *σφὰς γὰρ παρθέμενοι κεφαλάς* steht; vgl. auch *χ* 245. *X* 338. *N* 763. *Ω* 168. *X* 257. *Ω* 754. *χ* 442. *α* 5. *ι* 423; auch wird sie mit *βίος* und *αἰών*, Lebenszeit zusammengestellt: *Π* 453: *λείπει ψυχή τε καὶ αἰών* (über letzteres s. G. Curtius GZ[5] 385). Der Geist vergeht durch ihr Entschwinden nur mittelbar, insofern nämlich, als der Leib, der eigentliche Träger des Geistes, von der *ψυχή*, vom animalischen Leben, verlassen, alle Fähigkeit verloren hat, die ihm zugehörigen Organe des geistigen Lebens in Bewegung zu setzen; hinwiederum wird die *ψυχή*, vom Leibe getrennt, zum *εἴδωλον*, — *ψυχὴ καὶ εἴδωλον Ψ* 104. vgl. v. 66 f. und *λ* 51 mit 93, zum wesen- und bewusstlosen Schatten (*κ* 495), einem Traumbild (ib. *λ* 222), einem Rauche gleich (*Ψ* 100). (Man vgl. die Beschreibung bei Lucian ver. hist. 2, 12), wegen dieser Wesenlosigkeit kann die Seele *λ* 205 *ψυχή* aber *λ* 207 *σκιῇ εἴκελον* (neutr.!) heissen. — Vgl. auch Asmus ig. R. II, 96. Aus der Traumerscheinung leitet übrigens Maury I 333 überhaupt die Vorstellung der *εἴδωλα* ab und wir haben allerdings an dem sogleich zu besprechenden Fall *Ψ* 65 ff. ein lehrreiches Beispiel dafür; vgl. auch Cicero Tusc. 1, 13, 29 extr.

Insofern also die *ψυχή* zum nichtigen Schattenbild im Hades wird, ist immerhin der Leichnam noch etwas Wesentlicheres und ist es nicht zu verwundern, dass auch der tote Leichnam noch der Träger des Namens bleibt *Λ* 241 und z. B. gesagt wird, dass Hektor dem Hunde vorgeworfen werden solle *Ψ* 21. 182, oder Patroklos auf den Scheiterhaufen gelegt werde *Ψ* 45, oder wenn Priamos noch einmal seinen Sohn *Ω* 227 umarmen will (dass dieser tot ist, wissen ja alle) und es ist in all diesen Fällen gar kein Anlass gegeben, einen Gegensatz zwischen dem Toten und seiner Seele zu statuieren. Sehr natürlich aber muss in *λ* 51 die Seele des Elpenor auftreten, die ja noch gar nicht den Zutritt zum Hades hat, und dort konnte nicht wohl gesagt werden: ihn liessen wir im Hause der Kirke, weil dem leibhaftig gegenwärtigen Schattenbild gegenüber der zurückgelassene Leichnam (*σῶμα*) als solcher bezeichnet werden musste; da Elpenors Psyche mit Odysseus spricht, geht es nicht an, den Leichnam als Elpenor

zu bezeichnen. Der Fall mit Patroklos aber *Ψ* 65 ff. ist besonderer Art. Da der Leichnam des Patroklos noch unbegraben lag d. h. da er tot ist, konnte der Dichter nicht sagen: Patroklos kam heran, sondern nur seine ψυχή, die natürlicher Weise ganz ihm, d. h. wie er im Leben gewesen, glich; das Ganze ist überdies nur eine Traumerscheinung, welche der Dichter objektiviert. Noch einfacher liegt der Fall ganz abgesehen von der Interpolationsfrage, bei Herakles in λ 601; denn da Herakles im Olymp ist, so kann er nicht im Hades sein und darum wird gesagt: *nach ihm erblickt' ich des Herakles Kraft, nemlich ein Abbild, denn er selbst erfreut sich am Schmause inmitten der unsterblichen Götter;* dass bloss sein Leib dies thue, ist ja ganz undenkbar. Somit bleibt nur eine einzige Stelle, in welcher das eigentliche Ich in den Leib versetzt erscheint: *A* 4: *viele tapfere Seelen von Helden sandt' er in den Hades, sie selber macht' er zur Beute der Hunde.* Die Betonung des selbst[209]) ist lediglich durch den nachtretenden Gegensatz hervorgerufen, was durch Einsetzung eines Namens sofort klar würde z. B. den Thrasymachos warf er den Hunden vor, nachdem er seine Seele zum Hades gesandt, wodurch dieser Fall auf die vorhin erwähnte herkömmliche Benennung des Toten reduziert wird. Es ist demnach nur Schein, dass der Leib, als das eigentliche Ich des Menschen betrachtet werde; zudem stehen andere Stellen entgegen, in welchen einfach gesagt wird, der Erschlagene wandere in den Hades, was ja leiblich gar nicht möglich ist: *Z* 284. *A* 262. *Π* 327. *Ψ* 50. ζ 11. λ 425. *O* 251. *Ψ* 224. ξ 207, vgl. ψ 179. Wenn Grotemeyer seine Ansicht, der eigentliche Mensch sei vielmehr der in die Unterwelt gehende Schatten, stützen will p. 36 mit Stellen wie ι 523. *Γ* 322. *Z* 410. 422. *Ξ* 456. *Υ* 336, so sind diese alle dazu nicht tauglich. Eine Frage: was denn der eigentliche Mensch sei, Seele oder Leib? würde die homerische Menschheit wohl überhaupt nicht begriffen haben: Hektor im Kampf ist Hektor, sein Leichnam wird als Hektor bezeichnet, ist dieser verbrannt, so ist nicht alles und jedes dahin von Hektor; wenn man von ihm spricht, denkt man nur an sein Schattenbild im Hades und insofern ist diese ψυχή oder das εἴδωλον Hektor und wenn es einem begegnen könnte

(im Traum oder bei einer Hadesfahrt), so würde es als Hektor angeredet.

Bei alledem aber bleibt bestehen, dass der Leib Bedingung und Träger des Geistes, sein Vehikel und Centrum sowol als sein Organ ist. Dies soll aus folgendem Abriss der homerischen Psychologie, so hoffen wir, erhellen.

253 17. Zuvörderst sei mit einem Wort an die bekannte Thatsache erinnert, dass Homer und die Alten überhaupt den Kopf und das Hirn nicht als Organe des geistigen Lebens betrachteten, sondern diesem seinen Sitz in der Brust anwiesen. Grotemeyer findet p. 5 den natürlichen Grund davon in dem Mangel an der Erfahrung, dass angestrengtes Nachdenken vor allem Kopf und Gehirn afficiert, wohl aber fühlten sie Erregungen des Gemüts, die sich in der Brust — durch Atem und Pulsschlag — offenbarten. Es giebt I. ein rein körperliches Princip[210]) des geistigen Lebens: dies sind die *φρένες*, das Zwerchfell, welches die edleren Eingeweide, Herz, Leber u. s. w. von den unedleren scheidet; wahrscheinlich rechnete man, nach Grotemeyers sinnreicher Vermutung, dazu auch die damit teilweise verwachsenen Häute, welche Herz und Lungen umhüllen; so würde sich der Plural einfach erklären. Vgl. *ἧπαρ ὑπὸ πραπίδων* *N* 412 und *Π* 481: *aber er traf ihn da, wo das Zwerchfell sich umdrängt um das pochende Herz; ι* 301 *ihn zu stossen in die Brust, wo das Zwerchfell die Leber umschliesst.* *K* 10 mit *O* 627 und *Θ* 124 = 316 cf. *P* 83. *Dem Hektor zog schreckliches Leid das ringsdunkele Zwerchfell zusammen* von der herzbeklemmenden Angst. Wir erweisen dies erstlich damit, dass wir zeigen, wie die Funktionen des Geistes, Empfinden, Denken und Wollen, in diesen *φρένες* sämmtlich ihren Sitz haben. Zuvörderst Empfindung und Gefühl; denn der Dichter sagt *τέρπεσθαι φρεσὶν* und Aehliches, *πένθος ἐνὶ φρεσίν, ἄχος ἕλε φρένα, τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος*; *πόνος* oder *ἄχος φρένας ἀμφιβέβηκεν, ἤ κέ μοι αἰνὸν ἄχος ἀπὸ πραπίδων ἔλθοι* *X* 43, *δείδοικα κατὰ φρένα, δέος ἐν φρεσὶ πίπτει, μετὰ φρ. δείδιθι, ἔολπας ἐνὶ φρεσίν* (*Φ* 583), *αἰδεῖσθαι φρεσί* coll. *N* 121: *ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν· ἀλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων· δάκε δὲ φρένας Ἕκτορι μῦθος*; vgl. noch

Π 61. *Τ* 127. *ρ* 238. Ebenso ἔρως und ἵμερος *Γ* 442. *Ξ* 294. hymn. in Ven. 57; Versöhnlichkeit *Τ* 178 und Hartherzigkeit *Ω* 114. 135. *ψ* 172; Mitleid und Rührung: *Θ* 202. *ξ* 82. *σ* 324. *ο* 486. Ferner Bewusstsein und Gedächtnis. Der Schlaf, der dem Bewusstsein ein Ende macht, wird ausgegossen ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν (*Ξ* 165). Als Sitz des Gedächtnisses erscheinen die φρένες in dem häufigen σῇσιν ἔχε φρεσί, noch häufiger σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν „nimm das zu Herzen"; ἔπος ἐνὶ φρεσὶ θήσω und ἀλλ' ἔχετ' ἐν φρεσὶ μῦθον, wie auch wir sagen: behalte das im Herzen, und eigentlich das Gedächtnis meinen; ferner in *Ρ* 260: τῶν δ' ἄλλων τίς κεν ᾗσι φρεσὶν (mittelst eigener Erinnerung) οὐνόματ' εἴποι, ὅσσοι δὴ μετόπισθε μάχην ἤγειραν Ἀχαιῶν vgl. ἐκλάθετο φρεσὶν ᾗσιν *κ* 557. *Ε* 285. Dann alle Thätigkeiten des Verstandes: γιγνώσκω δὲ καὶ αὐτός, ὅ τοι πινυτὴ φρένας ἵκει *υ* 228; ingleichen εἰδέναι κατὰ φρένα, γνῶναι ἐνὶ φρεσίν, ἐπίστασθαι φρεσὶν ἄρτια βάζειν, ἔπεα φρεσὶν εἰδέναι, φράζεσθαι ἐν φρεσίν, νοεῖν, ὁρμαίνειν, μενοινᾶν, μερμηρίζεσθαι, μήδεσθαι φρεσὶν oder μετὰ φρεσίν, ἰδέσθαι ἐνὶ φρεσὶν ἠδὲ δαῆναι, φρεσὶ σύνθετο θέσπιν ἀοιδήν etc. Daher sind auch bei allen Störungen des Verstandes die φρένες beteiligt; so bei den vom Weine bewirkten: περὶ φρένας ἤλυθεν οἶνος *ι* 362; οἶνος ἔχει φρένας *σ* 331; δαμασσάμενος φρένας οἴνῳ *ι* 454: βεβαρηότα φρένας οἴνῳ *τ* 122; φρένας ἄασεν οἴνῳ *φ* 297; bei Bethörungen aller Art, insbesondere bei solchen, welche die Gottheit bewirkt: βλάπτειν, ἠπεροπεύειν φρένας, ἐξελέσθαι φρένας, was einige Male Zeus thut *Ζ* 234. *Ι* 377. *Ο* 724; Athene *Σ* 311. θεοί *Η* 360. *Τ* 88. *ξ* 178; dazu kommt: φρένας ἧλε und *Σ* 327: σύγε τις φρένας ἐκπεπαταγμένος ἐσσί mit *Ν* 394: ἐκ δέ οἱ ἡνίοχος πλήγη φρένας; ἄτη φρένας εἷλε *Π* 805; ferner: ἐκ γὰρ πλήγη φρένας 403 coll. *Η* 360: ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί. Hiezu gehört das μαίνεσθαι φρεσί *Θ* 360; vgl. *Ω* 114. *Θ* 413. Endlich sind die φρένες auch der Sitz des teleologisch bestimmten Denkens, des Gedenkens oder des Wollens. Daher der Dichter sagt πείθειν φρένα, νόστον μετὰ φρεσὶ βάλλειν, τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ᾗσιν· vgl. auch andre hieher gehörige Wendungen *χ* 235. *β* 363. *ο* 326. *ζ* 65. *ν* 362. *π* 436. *ω* 357. *α* 151. *η* 208. *Σ* 463. *Τ* 29. 213. 343, ferner

ϑ 154 und *αἰεί τοι τὰ κάκ' ἐστι φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι, σφῶϊν δ' ὧδε θεῶν τις ἐνὶ φρεσὶ ποιήσειεν αὐτώ θ' ἑστάμεναι κρατερῶς καὶ ἀνωγέμεν ἄλλους*, in euch beiden aber wirke eine Gottheit den Entschluss etc. Darum ist es auch begreiflich, dass die *βίη* und *ἀλκή* in den *φρένες* wohnt; *Γ* 45: *οὐκ ἔστι βίη φρεσί· Υ* 381: *φρεσὶν εἱμένος ἀλκήν·* vgl. *Δ* 245· *Π* 157. Daher auch der standhafte Mut *μένος Φ* 145. *α* 89 und *θάρσος γ* 76. *ζ* 140. — Selbst das sinnliche Begehren, der Appetit, hat dort seinen Sitz: *σίτου τε γλυκεροῖο περὶ φρένας ἵμερος αἱρεῖ Λ* 89.

254 18. Irren wir nicht sehr, so hat man in allen diesen verzeichneten Stellen *φρένες* als den Körperteil, als das leibliche Zwerchfell zu denken. Eine scharf bestimmte Grenze hier ziehen zu wollen, wäre allerdings misslich, wie wir bei gar vielen Wendungen, in denen wir vom „Herzen“ sprechen, uns selbst nicht bestimmt bewusst sind, ob es physisch, ob psychisch, zu verstehen ist (vgl. Grotem. p. 21). Metonymisch wird aber der Sitz der geistigen Thätigkeit auch für diese selber gesetzt, teils in Ausdrücken, die noch an die ursprüngliche Bedeutung erinnern, teils schon so, dass *φρένες* geradezu für Geist, Gesinnung überhaupt, insbesondere gern für Verstand im eigentlichen Sinne steht. Wir erinnern an die Ausdrücke *φρένες ἐῖσαι, ἔμπεδοι, ἐναίσιμοι, ἀκεσταί, στρεπταί, ἀγαθαί· λ* 367: *σοὶ δ' ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί*. Hieran schliesst sich die specielle Bedeutung Verstand in Stellen wie *Ξ* 141: *οὔ οἱ ἔνι φρένες, οὐδ' ἠβαιαί* coll. *φ* 288; *πῇ δή τοι φρένες οἴχονθ', ᾗς τὸ πάρος περ ἔκλε' Ω* 201: vergleiche *φρένες μαινόμεναι Ω* 114: *νῦν δέ σευ ὠνοσάμην πάγχυ φρένας*. Die *φρένες* gelten sogar — gerade so wie die *πραπίδες* vgl. *Α* 608. *Υ* 12. *Σ* 380. 482. *η* 92. *ϑ* 347 vgl. hymn. in Merc. 49 — hauptsächlich als Sitz der Verstandesthätigkeit; dies zeigt die überwiegende Zahl von Stellen dieser Bedeutung, auch noch bei Hesiod; und Ableitungen und Composita wie *φράζομαι, φράδμων, φραδμοσύνη, ἀφραδής, συμφράσσομαι, συμφράδμων, ἀμφι-ἐπι-μεταφράσσομαι, φρόνις, ἄφρων, ἀφραίνω, ἐπίφρων, χαλίφρων, ἀεσίφρων, ἀρτίφρων, δαΐφρων, ἐχέφρων, κερδαλεόφρων, ὀλοόφρων, περίφρων, πολύφρων, σαόφρων, φρονέω* und seine Composita *ἐὺ φρονέω, ἀλλο-* und *δολοφρονέω* u. a. beziehen

sich alle auf eine der oben angeführten Verstandesthätigkeiten oder auf den Verstand überhaupt. — Auch hat Ameis[211]) richtig bemerkt (vgl. §. 17 a. Anf.), dass der Singular von *φρένες* überall psychisch zu fassen ist: *φρήν, φρενί* ζ 65, *φρένα* und besonders *κατὰ φρένα* in Verbindung mit *μερμήριζε, οἶδε, ὥρμαινε* und Ausdrücken der Freude, des Schmerzes, der Furcht, des Zornes; in *ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* (?), *πεῖθε φρένα*, und in *K* 46: (*Ζεὺς Ἑκτορέοις*) *ἐπὶ φρένα θῆχ' ἱεροῖσιν* welches dem lat. animum advertere entspricht. So steht *φρένες* nicht selten im Gegensatze von *εἶδος, φυή, κάλλος* und *ἔργα·* ρ 454: *οὐκ ἄρα σοίγ' ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν* coll. δ 264: *οὔ τευ δευόμενον, οὔτ' ἄρ φρένας, οὔτε τι εἶδος* und θ 168: *οὔτε φυὴν, οὔτ' ἄρ φρένας, Α* 115: *οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἄρ φρένας, οὔτε τι ἔργα· Ν* 432: *κάλλεϊ καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσίν.*

19. Dass die *φρένες* das körperliche Princip des geistigen Lebens sind, erweisen wir zweitens damit, dass, wenn der Tierseele die ja nicht wesentlich von der Menschenseele verschieden gedacht ist, Eigenschaften zugeschrieben werden, welche den Thätigkeiten des menschlichen Geistes analog sind, diese gleichfalls auf den *φρένες* beruhn und denselben inhärieren. So heisst es Δ 245 von den Hirschkälbern: *οὐδ' ἄρα τίς σφι μετὰ φρεσὶ γίγνεται ἀλκή. P* 111 vom Löwen: *τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ παχνοῦται·* Wenn sogar dem Leblosen, wo ihm geistige Thätigkeit zugeschrieben wird, ebenfalls *φρένες* beigelegt werden, so beweist dies, wie wenig man ohne *φρένες* sich Verstandesthätigkeit zu denken vermochte, so dass die Redewendung beibehalten wird, ohne im entferntesten etwa den Schiffen auch ein körperliches Zwerchfell beilegen zu wollen. Die mit Verstand begabten Phaiaken-Schiffe heissen θ 556 *τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες* (vgl. *N* 556, wo von Antilochos gesagt wird: *τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ᾗσιν ἤ τευ ἀκοντίσσαι ἠὲ σχεδὸν ὁρμηθῆναι*). Σ 419 heisst es von den aus Gold gefertigten Mädchen in Hephaistos' Haus: *τῇς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος* etc. 255

20. Aber neben dem körperlichen Principe des geistigen Lebens giebt es II. auch ein unkörperliches, ein seelisches Prinzip desselben, ein geistiges Correlat der animalischen 256

ψυχή. Das ist der *θυμός*. Denn obgleich sich aus dem Grundbegriffe von *θυμὸς*, welcher bekanntlich ein Wallen und Strömen, ein Brausen und Sieden ist (Anh. n. 208, 9), besonders solche Bedeutungen herausgebildet haben, welche die Regungen des Triebes und Gefühls bezeichnen, Verlangen, Wille, Herz, Zorn, Mut u. dgl., so erscheint doch der *θυμὸς* nicht selten auch als Träger der geistigen Thätigkeiten überhaupt, so dass mittels des *θυμὸς* nicht nur gefühlt, begehrt, geliebt, gezürnt, sondern auch gewusst, gedacht, überlegt und begriffen wird. Es geht im *θυμὸς* das Nämliche vor was in den *φρένες* vorgeht, und insofern ist *θυμὸς* als das unkörperliche Princip der geistigen Thätigkeiten den körperlichen *φρένες* zu parallelisieren. (Gegen diese Schlussfolgerung spricht sich Grotemeyer p. 19 ff. aufs Entschiedenste aus, insbesondre weil die Consequenz davon wäre, dass Homer im Menschen eine doppelte Seele angenommen hätte. Für das 19. Jahundert p. Ch. vielleicht; ob für Homers Zeit so Anstoss zu nehmen wäre, bezweifeln wir um so mehr, als auch bekanntlich Plato die Einheit der Seele nur mit einigen, noch dazu recht unglücklichen, Bildern zu retten vermochte und Aristoteles hat bekanntlich auch den sterblichen *νοῦς παθητικός* neben dem unsterbl. *νοῦς ποιητικός* angenommen: Wir dürfen daher von der homerischen Zeit in solch dunklen Gebieten wie Psychologie und Eschatologie damals sein mussten, noch lange nicht die Klarheit und Einheit der Anschauung fordern, welche unseren Zeitgenossen selbst — oft noch abgeht.) Wir erinnern also an *γηθήσει θυμὸς* neben *τέρπεσθαι φρεσίν*, an *θυμὸν χολώθη*, *ἐχολώσατο θυμῷ* neben *χόλος* (*ἐνὶ*) *φρεσίν*, an *θυμὸς ἐέλπεται* und dergleichen neben den vielen entsprechenden mit *φρένες* gebildeten Ausdrücken, an *αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ* neben *ἐν φρεσὶ θέσθ' αἰδῶ* (*N* 121) an *ἔρος θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσε* (*Ξ* 316) neben *ἔρως πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν* (ib. 294), an *θυμὸν πείθειν* neben *φρένα πείθειν*. Ferner vergleichen wir *θυμῷ σάφα εἰδέναι*, *φράζεσθαι*, *κατὰ θυμὸν μερμηρίζειν*, *μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν* u. dgl. mit gleichbedeutenden oben wegen *φρένες* aufgeführten Redensarten, das *θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα* (*σ* 228) mit dem *φρεσὶ νοεῖν* (*O* 81), das *θυμὸς ἀεσίφρων* (*φ* 302) mit *ἄτη φρένας εἷλεν*. „Das Beten im

Herzen *ε* 444 steht einzig da" (Düntzer in Fleckeisens NJbb. 83, 735); warum Oysseus nicht laut beten konnte, zeigt 455 f. und seine völlige Erschöpfung; dass man auch sonst leise beten kann, selbst in der Schlacht, zeigt *H* 196. Da das Beten auch dem Wortlaut nach ein Wünschen ist, so ist auch nach dieser Seite *εὔξατο ὃν κατὰ θυμόν* gar nicht auffällig. Denn das sinnliche Begehren hat im *θυμὸς* so gut als in den *φρένες* seinen Sitz; mit der oben angeführten Stelle *Λ* 89 vergleiche *κεύθετε θυμῷ βρωτὺν* (*σ* 406), *ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ* (*ε* 95), *δαιτὸς κεκορήμεθα θυμόν, πλησάμενος θυμὸν ἐδητύος* etc. — Aus dieser Parallelisierung des körperlichen und unkörperlichen Princips der geistigen Thätigkeiten erhalten nunmehr Ausdrücke wie *ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν*; *οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* wenn man auch im Geist und Gemüt übersetzt, ihr vollständiges Licht. Dieses *κατὰ φρ. κ. κ. θ.* erscheint in Verbindung mit *ὁρμαίνω Α* 193. *Λ* 411. *P* 106. *Σ* 15. *δ* 120. *ε* 365. 424. *ζ* 118; — mit *μερμήριξε E* 671. *Θ* 169. *δ* 117. *κ* 151. *υ* 10. *ω* 235;— mit *φράζεσθαι O* 163. *α* 294; — mit *ἐνόησε* (bedachte nicht) *Υ* 264; — mit *οἶδα Δ* 163. *Z* 447. *ο* 211; — vgl. *δ* 813: (*ὀιζύος ἠδ' ὀδυνάων*,) *αἵ μ' ἐρέθουσι κ. φρ. κ. κ. θ.* — hymn. in Apoll. Del. 70: *αἰνῶς δείδοικα.* — Im *θυμός* geht besonders das Gemütsleben vor sich — nach Grotemeyer p. 18 — und nur mit dessen Teilnahme das Erkennen; die *φρένες* sind der Verstand, in weiterer Bedeutung Sinn und Gesinnung überhaupt. und obige Verbindung entspricht also dem lateinischen mente animoque, dem deutschen „im Sinn und Gemüte." Aber gerade bei der Parallelisierung beider Principien tritt auch ihr Unterschied sehr deutlich hervor. Die *φρένες*, als etwas Körperliches, eignen sich nicht zum Subjekt einer geistigen Thätigkeit; diese geht wohl mittels der *φρένες* und in denselben vor (*φρεσίν, ἐν φρεσίν, κατὰ φρένας*) aber wo die *φρὴν*, als handelndes Subjekt auftritt: *ἐκλήθεται φρήν, ἐτράπετο φρήν*, ist sie nicht körperliches Organ; s. §. 254. Dagegen handelt der lebendige *θυμὸς* äusserst häufig selbst: *θυμὸς ἀνώγει, κελεύει, ἤθελε, ἵετο, ἐβούλετο, ἐποτρύνει, οὐκ ἐάσει* etc. Anhangsweise bemerken wir hier noch, dass *θυμὸς* aufs engste verwandt ist mit *ἦτορ* [212]) von *ἄω* [vgl. *υ* 22 mit 17] und mit *κραδίη* (vgl. *α* 353. *δ*. 548. *I* 635 und das

häufige *κραδίη καὶ θυμὸς κελεύει* oder *ὀτρύνει, ἀνώγει, κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανεν*), endlich mit *κῆρ*, wenngleich letzteres in *Z* 523: *τὸ δ' ἐμὸν κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ* als etwas specielleres denn *θυμὸς*, als in diesem enthalten erscheint. Vgl. Aeschyl. Agam. 995 ff. (961 H.). Die nähere Darlegung dieser Verwandtschaft würde für jetzt den Gang der Untersuchung nur stören: es wird sich weiter unten die Notwendigkeit ergeben, wenigstens in einer Hauptrücksicht näher darauf einzugehen.

257 21. Für jetzt versuchen wir unsere Parallelisierung des *θυμὸς* als des unkörperlichen Princips der geistigen Thätigkeiten mit den *φρένες* als dem körperlichen noch weiter zu begründen. Unter den Bezeichnungen der Seelenkräfte spielen bei dem Dichter ausser den genannten auch *μένος* und *νοῦς* eine grosse Rolle. Was nun *μένος* betrifft, so ist es (Anh. n. 208, 11) gemäss seiner Verwandtschaft mit *μάω, μέμονα, μενεαίνω* der Drang; mit sinnlicher Anschaulichkeit steht *ω* 319: *τοῦ δ' ὠρίνετο θυμὸς* (des Odysseus in der Erkennungsscene mit Laertes), *ἀνὰ ῥῖνας δέ οἱ ἤδη δριμὺ μένος προὔτυψε, φίλον πατέρ' εἰσορόωντι*, es schlug ihm der kitzelnde Drang in die Nase, wie wir sagen: es jückte ihn —; *T* 200: *ἄλλοτέ περ καὶ μᾶλλον ὀφέλλετε ταῦτα πένεσθαι, ὁππότε τις μεταπαυσωλὴ πολέμοιο γένηται, καὶ μένος* (Kampfbegier) *οὐ τόσον ᾖσιν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν*. Vgl. *Ψ* 468: *μένος ἔλλαβε θυμόν*. *E* 136: *δὴ τότε μιν τρὶς τόσσον ἕλεν μένος*, wo v. 142 f. die Ableitung von *μέμαα* zeigen, ferner *Θ* 178. *P* 503 und die Ausdrücke *μένος ἄσχετε* und *ἐπισπόμενοι μενέϊ σφῷ*· daher die Ableitungen *μενεαίνω* (in der Bedeutung: leidenschaftlich begehren), *μενοινάω, μενοεικής, Ἰθαιμένης* vgl. *Y* 172. *Π* 602. *E* 506. Es ist ferner die nach Bethätigung strebende Kraft; daher in Verbindung mit *χεῖρες, γούνατα* und mit den Epithetis *ἔμπεδον*, so auch *τ* 493 standhafter Sinn, Standhaftigkeit, *κρατερόν, ἠΰ*, ferner *πυρὸς, Ἠελίοιο, ποταμῶν, ἀνέμων, ἵππων μένος* und wie *βίη* in Umschreibungen von Personen z. B. *κρατερὸν μένος Ἀκτορίδαο, Λ* 268 *μένος Ἀτρείδαο*, u. a. daher auch die Ableitung *ὑπερμενὴς* hochgewaltig, *τ* 62 *ὑπερμενέοντες*. Auch in allgemeinerem Sinne: Lebenskraft; *τοῦ δ' αὖθι λύθη μένος· λῦσεν δὲ βοὸς μένος*, daher es neben *ψυχὴ* steht in *τοῦ δ' αὖθι λύθη*

ψυχή τε μένος τε *E* 296 coll. *P* 298; vgl. *ἀπὸ γὰρ μένος εἵλετο χαλκὸς Γ* 294, coll. *τὸ γὰρ μένος ἐστι καὶ ἀλκή,* Essen und Trinken, *I* 706. Weiter ist es der energische Wille, der vorwärts trachtende Mut, der hervorbrechende Zorn; *αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη* — *X* 346; *μένος καὶ θυμὸς ἀνώγει,* *Ω* 198; so auch in dem häufigen Uebergangsvers: *ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου* z. B. *Π* 210; ferner *ἦλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος* *A* 207; *ἔνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη δῶκε μένος καὶ θάρσος,* *E* 2; *ἐμέων μενέων ἀπερωεύς* *Θ* 361; daher *μενεαίνω* auch die Bedeutung von zürnen hat. Niemals ist es die den Leib durchwallende Seele, nie das Herz, das Gemüt, (doch wird *εὐμενέτης, δυσμενής, δυσμενέων* so gefasst werden müssen), nie das sinnliche Begehren, niemals endlich die Verstandesthätigkeit. Diese bezeichnet, abgesehen von *φρὴν* und *φρένες* §. 254, der *νοῦς* (s. Anh. n. 208, 10) als Denkkraft und Verstand überhaupt, daher die Ableitungen *ἄνοος, ἀγχίνοος, νοήμων, ἀνοήμων, νοεῖν* wahrnehmen, denken, erdenken, part. praes. verständig, bedachtsam, *νόημα* auch Verstand; zweitens als die actio des Denkens, vgl. *νόημα* Gedanke *η*, 35, welche als Tichten und Trachten übergeht in die Sphäre des Willens (vgl. *νοεῖν* vorhaben, gedenken z. B. *Ω* 560) und sich hier verallgemeinert in der Bedeutung: Denkart, Gesinnung *σ* 136: *τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·* vgl. *νόος ἐναίσιμος, θεουδής, ἀπηνής, ἀτάρβητος· νόημα* Sinn: *Ω* 40. *η* 292. *ν* 330 = *ρ* 403. *υ* 82; endlich als das Gedachte, der Gedanke (wiederum wie *νόημα* z. B. *β* 363. *ξ* 273), der sich näher bestimmt als Sinn, Plan und Ratschluss: *O* 242: *ἐπεί μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο·* *ξ* 490: *ὁ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ,* fasste diesen Plan; *οὔτι καθ' ἡμέτερόν γε νόον* nicht nach unserem Sinn *I* 108 (vgl. *νόημα* *H* 456. *K* 104. *Σ* 328. *β* 121. *ζ* 183. *θ* 559. *ψ* 306). Weil nun Denken das ist, was den specifischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren begründet, so bezeichnet *νοῦς* auch die Vernunft; *κ* 239: *οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.* Zusammengestellt wird *νοῦς* mit *θυμός*: Sinn und Willen, mit *μῆτις*: Verstand und Ueberlegung, Klugheit, auch Absicht und Vor-

haben oder Sinnen und Dichten; vgl. *H* 447. *K*. 226. *O* 509. *Ψ* 590. *τ* 326, endlich mit *βουλή*· *π* 375: *ἐπιστήμων βουλῇ τε νόῳ τε β* 281. *γ* 128. *δ* 267. *μ* 211. *ν* 305.

Diese kurzen Andeutungen genügen zum Erweise, dass unter *μένος* und *νοῦς* zwei Grundkräfte der Seele zu verstehn sind, denen man, um die Trias von Gefühl, Verstand und Willen vollständig zu haben, *θυμὸς* in seinem speciellen Sinne beiordnen mag. Aber sie beide, *μένος* und *νοῦς*, ruhn gleichmässig sowohl in den *φρένες* als in dem *θυμός*, so dass sich von diesen beiden jedes als ein Träger jener Grundkräfte, somit als Princip der geistigen Thätigkeiten erweist. Man vergleiche a) in Bezug auf *μένος* *P* 451: *ἐν γούνεσσι βαλῶ μένος ἠδ' ἐνὶ θυμῷ*· ferner *Ψ* 468: *μένος ἔλλαβε θυμὸν* mit *Φ* 145: *μένος δέ οἱ ἐν φρεσὶ θῆκεν Ξάνθος*· ferner *X* 312: *μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν ἀγρίου* mit *A* 103: *μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντ'*· b) in Bezug auf *νοῦς* das oben schon angeführte *θυμῷ νοεῖν* mit *φρεσὶ νοεῖν* (*O* 81), ferner das *τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσὶ* (*Σ* 419) mit jenem *ὁ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ* *ξ* 490, abgesehen davon, dass auch *βουλὴ* und *μῆτις*, welche mit *νοῦς* gleichbedeutend sind, dem *θυμὸς* inhärieren; *ἐμβάλλεσθαι θυμῷ μῆτιν*, *ἥδε δέ μοι κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή*. Aus diesem Allem ergiebt sich für Homer folgende psychologische Tafel:

φρένες			θυμός (ἦτορ, κραδίη)	
μένος	νοῦς (θυμός)	—	μένος	νοῦς (κῆρ)
	μῆτις			μῆτις
	βουλή			βουλή

Στῆθος ist lediglich das äusserliche Behältnis der Seelenkräfte, gehört folglich nicht in diese Tafel.

258 22. Doch wir haben für unsere Parallelisierung des *θυμὸς* mit den *φρένες* noch einen dritten Beweis. Oben nannten wir *θυμὸς* das geistige Correlat der animalischen *ψυχή*. Als solches verlässt der *θυμὸς* wie die *ψυχή* den Leib im Tode: *τὸν λίπε θυμός, ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός, θυμὸν ἀπηύρα, ἐξέλετο, θυμὸν ὀλέσσαι, ἀποπνείειν, θυμὸν ἀΐσθων, ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων Π* 606; *λίπε δ' ὀστέα θυμός* ib. 734. Diese Stelle = *M* 386, in welcher eigentlich von

ὀστέα zunächst keine Rede sein kann — vgl. *Δ* 470 ὡς τὸν μὲν λίπε θυμός, mit den von Hentze angeführten Stellen *Π* 410. *Υ* 406. auch *Ε* 685. *Π* 453. *λ* 221 ἐπεί κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός — alles das beweist nicht etwa, dass θυμὸς mit ψυχή identisch sei, sondern zunächst, dass alle Lebenswallung d. h. Lebensregung von dem betreffenden wich, dass die Totenstarre eintrat, vgl frz. raide mort; dass dann auch die ψυχὴ entwichen ist, versteht sich von selbst, die Lebensregung wie das Lebensprincip ist zugleich entwichen; sonst könnte, wenn θυμὸς und ψυχή eins wäre, nicht gesagt werden *Λ* 334: *denen zog der Tydide, der speerberühmte Diomedes, nachdem er ihnen Leben und Seele geraubt* (θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδών) *die herrliche Rüstung aus.* In der Stelle *λ* 220—222: *doch das (Körperliche) bezwingt des lodernden Feuers gewaltige Kraft, sobald die weissen Gebeine die Lebensregung* (θυμός) *verlassen hat, die Seele* (ψυχὴ) *aber, entflogen wie ein Traum, flattert umher,* widerspricht insoferne der sonstigen Anschauung nicht, als eben auch hier θυμός die so zu sagen körperliche Lebensregung, ψυχή die abgeschiedene anima bezeichnet, welche jedenfalls der φρένες, sowie des μένος, νόος und θυμός gleichermassen entbehrt.

Wenn aber sogar der θυμὸς in den Hades geht *Η* 131: θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄιδος εἴσω, was dort sich nach Nestor Peleus wünschen werde, so kann dieser Vers-cento (*ο* 354 + *Γ* 322) die Regel d. h. die sonst herrschende Anschauung nicht umstossen.

Wir dürfen demnach aussprechen, dass θυμός, wenn auch einerseits an vielen Stellen eine einzelne Geisteskraft, doch andererseits auch wieder viel mehr als eine solche, dass er ein Träger der übrigen und so zu sagen die geistige Seele ist, welche mit der animalischen correspondiert.

23. Hiemit haben wir zur Genüge gezeigt, dass sich der Dichter einerseits den θυμός als den φρεσὶ coordiniert denkt. Nichts desto weniger ist es ihm andererseits wieder unmöglich, jenes unkörperliche, seelische Princip ohne Verbindung mit einem körperlichen Organ zu denken; darum inhäriert auch der θυμὸς den φρεσίν, und es ist in diesen am Ende das ganze geistige Leben in seinem Principe 259

sowohl als in seinen einzelnen Aeusserungen vollkömmlich beschlossen. Man vergleiche, was Θ 201 Here zu Poseidon sagt: *οὐδέ νυ σοί περ ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός*; in welcher Stelle sich *θυμός* also zu den *φρεσὶ* verhält, wie *κῆρ* zu *θυμὸς* in dem oben schon angeführten *κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ* aus *Z* 524; ferner *T* 178: *καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ φρεσὶν ἵλαος ἔστω·* *N* 280: *οὐδέ οἱ ἀτρέμας ἧσθαι ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός* (dem Feigling); *K* 232: *αἰεὶ γάρ οἱ ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἐτόλμα·* *π* 73: *μητρὶ δ' ἐμῇ δίχα θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει*, *υ* 38: *ἀλλὰ τί μοι τόδε θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει*; *Ω* 321 = *ο* 165: *καὶ πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη*, *Φ* 386: *δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο·* vgl. hymn. in Ven. 72: *μετὰ φρεσὶ τέρπετο θυμόν*; *N* 487: *πάντες ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες*, — und, damit man nicht meine, *θυμὸς* hafte nur in so fern in den *φρεσίν*, als es eine einzelne Regung des Gemütes bedeute, endlich auch *ε* 458: *ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη*, wo das Wort offenbar für das gesamte geistige Leben des Menschen, für das Selbstbewusstsein überhaupt steht. Nicht minder denn *θυμὸς* haften auch desselben oben genannte Synonyma *ἦτορ* und *κραδίη* in den *φρεσί·* siehe in Bezug auf *ἦτορ* *Π* 242: *θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσί·* *T* 169: *θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσί*, womit zu vgl. *P* 111: *ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ παχνοῦται*. Ferner: *πῇ μέματον; τί σφῶιν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ*; *Θ* 413, *ν* 320: *φρεσὶν ἧσιν ἔχων δεδαϊγμένον ἦτορ*. In Hinsicht auf *κραδίη* *Π* 435: *διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὁρμαίνοντι*, vgl. Aeschyl. Ag.
260 995 ff. (961) und *κῆρ* *σ* 344.

24. So beruht denn alles geistige Leben auf den *φρένες*. Wenn diese nicht sind, ist auch kein Geist, kein Gefühl, kein Denken, kein Wille. Gehn also diese verloren im Tode, durch das Feuer des Scheiterhaufens oder nicht mehr animalisch belebt durch die *ψυχή*, so ist vom Menschen der Geist gestorben; nichts ist von ihm übrig als, sonderbar genug, das animalische Leben; denn die *ψυχή*, und nur diese ruht nicht in den *φρένες·* nur diese kann somit in den Hades gehn.

Nach dieser Deduction wird endlich die Bedeutung der beiden Stellen klar, in denen die Bedeutung des Vorhandenseins oder des Fehlens der *φρένες* für das *εἴδωλον* d. i. die

im Hades befindliche *ψυχὴ* klar ausgesprochen ist. Als Achilleus des Patroklos Eidolon gesehn, ruft er Ψ 103: *ὢ πόποι, ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον· ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν* „eben weil der Schatten nur ein luftiges Gebilde.“ Und κ 493 sagt Kirke von Teiresias, um dessen willen Odysseus in den Hades hinabgehn muss: *τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν· τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν dessen Geisteskraft noch standhält, dem auch im Tode noch Verstand gewährte Persephoneia, dass er allein noch Vernunft hat; die aber schweben als Schatten;* die schon von Ausll. angeführte Stelle Cicero de divin. 1, 40 solum sapere, ceteros umbrarum vagari modo trifft das richtige.

25. Hiemit haben wir die Richtigkeit unserer obigen 261
Antwort auf die Frage, warum der Zustand der Abgeschiedenen im Hades ein unglückseliger sei, zur Genüge dargethan; wir haben gezeigt, dass der Mensch im Tode sich selbst verloren geht, dass er nicht nur, was sich von selber versteht, alles dessen entbehrt, was an den Besitz des Körpers geknüpft ist, sondern dass er im Tode um sein eigentliches Ich, um seine geistige Persönlichkeit kommt. Wir weisen nunmehr den Zustand der Toten im einzelnen nach; vgl. auch Nitzsch III p. 188.

In Absicht auf die physische Existenz der Abgeschiedenen geben die Benennungen *σκιαὶ* (κ 495), *ἀμενηνὰ κάρηνα,* die wesenlosen[213]) *εἴδωλα,* die Vergleichungen der abgeschiedenen Seele mit einem Rauch, einem Traumbild, allen hier nötigen Aufschluss. Sie sind nun nichts Fassbares, nichts Greifbares mehr; λ 206 sagt Odysseus *dreimal streckt' ich mich aus, denn sie (den Schatten seiner Mutter) zu umfassen trieb mich mein Sinn, dreimal entflog sie mir aber aus den Armen, einem Schatten gleich oder einem Traumbild* und sie selbst erklärt es ihm 219 ff., *halten ja nicht mehr Sehnen das Fleisch und die Knochen zusammen, sondern das hat des Feuers gewaltige Kraft verzehrt, sobald das Leben entwich von den bleichen Gebeinen.* Ebenso wird der vergebliche Versuch des Schattens von Agamemnon, den Odysseus zu umarmen, erklärt v. 393 f.: *ἀλλ᾽ οὐ γάρ ἔτ᾽ ἦν ἴς ἔμπεδος οὐδέ τι κῖκυς.*

Das Herumflattern und Heranschwirren der Schatten wird mit *τρίζειν*, *κλαγγὴ οἰωνῶν ὥς* oder mit *ἠχή* *λ* 633 verglichen, selbst mit dem Schwirren von Fledermäusen, *ω* 6 [214]). In Absicht auf ihre geistige Beschaffenheit ist ihr Schicksal Bewusstlosigkeit. Der Tote heisst *ἀκήριος* in *Λ* 392, d. i. einer, der kein *κῆρ*, d. h. kein *ἦτορ* oder, was gleichviel ist, keinen *θυμός*, also kein geistiges Bewusstsein hat; ferner ist *λ* 476 von den Toten als von *ἀφραδέες*, besinnungslosen, die Rede. Darum vergisst im Hades der Tote seiner gleichfalls gestorbenen Freunde, und Achilleus vermisst sich hoch, wenn er diesen Bann des Hades zu brechen verheisst; *X* 389 *εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Ἀίδαο, αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλου μεμνήσομ' ἑταίρου·* freilich setzt er ebenso die Möglichkeit voraus, dass Patroklos im Hades noch Kunde erhalte von den Vorgängen auf der Oberwelt: *Ω* 592: *Μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι εἰν Ἀιδός περ ἐὼν ὅτε Ἕκτορα δῖον ἔλυσα.* Ueber das Bluttrinken der Schatten später.

262 26. Hiemit sind wir also in das Gebiet der Widersprüche geraten, in welche sich auch in diesem Bereiche die homerische Weltanschauung mit Notwendigkeit verstrickt [215]). Der Tote ist ein merkwürdiges Wesen. Er hat keinen Leib mehr, und doch noch eine Art von leiblicher Existenz, keinen Geist mehr und ist doch ein Geist, ist etwas Uebermenschliches, ja Göttliches (divi manes). Es geberdet sich die Vorstellung, als ob sie dem Menschen im Tode nichts mehr lassen wollte, lässt ihm jedoch manches nicht nur, sondern giebt ihm teilweise noch mehr als er im Leben besass. Das Unerklärliche, Geheimnisvolle der Geisterwelt ist es, was entgegengesetzte Vorstellungen nicht nur möglich macht, sondern hervorruft. Es erscheint dann, wie wir sehen werden, der lebendige Körper eben sowohl als Schranke und Hemmnis des Geistes, wie als Bedingung und Träger desselben. — Das Unternehmen durch Wegstreichen von Stellen, in denen Widersprüche mit der sonstigen Anschauung vorkommen, letztere einfach hinweg zu räumen, ist daher von vorne herein unberechtigt und eine solche Purification gibt uns mit nichten die reine homerische Anschauung; aber wenn anderweitige zwingende (nicht auf subjektiver Ansicht beruhende) Gründe dazu treten, steht

die Sache anders. Deshalb wollen wir, ehe wir näher auf die Widersprüche eingehen, eine Skizze der von E. Kammer (in dem Anh. n. 215 genannten Werk S. 474—539) aufgestellten Kritik der Unterweltscene hier mitteilen.

Die topographische Frage zwar, nemlich, wo das Totenreich und wo sein Eingang liegt, welche in Ilias und Odyssee verschiedene Beantwortung erfährt, wollen wir hier bei Seite lassen; denn sie erheischt eine eigene Behandlung. Es ist aber die ganze Hadesfahrt des Odysseus κ—λ weit mehr, als wir früher gelten liessen, über den Rahmen althomerischer Dichtung und Anschauung hinaus reichend. I. Die älteste Partie ist (nach Kammer) die Begegnung des Helden mit Agamemnon, Achilleus, Patroklos, Antilochos und Aias. Diese lebensvollen Schilderungen, eine pure Improvisation dichterischen Schaffens, lassen also die ehemaligen Kampfgenossen, welche sich nicht mehr, wie er, des sonnigen Lebens freuen dürfen, nochmals mit ihm zusammentreffen und zeigen so den der Heimat fernen Helden, um den sich auch in Ithaka, Pylos, Sparta, das Hauptinteresse der Dichtung dreht, gewissermassen in heller Beleuchtung, ehe er die wirkliche Heimfahrt antritt. Also nur das persönliche Interesse der Helden an einander, natürlich nicht die Absicht besondere Aufschlüsse über das Jenseits zu geben, veranlasste den Dichter mit dem Zauberstab seiner genialen Phantasie einen hellen Strahl auf diese Abgeschiedenen fallen zu lassen, die dann sofort wieder im Dunkel der unterirdischen Nacht verschwinden. Ein anderes Motiv zu dieser Hadesfahrt sei nicht zu verlangen, einiges aber hiebei auszuscheiden z. B. das Bluttrinken λ 390 und besonders die unhomerische Vorstellung, als ob im Jenseits das diesseitige Leben sich fortsetze; auch die Zeit dieser Hadesfahrt sei unmöglich ca. 7 Jahre vor die wirkliche Heimreise zu setzen, sondern diese dichterische Conception falle kurz vor die Heimkehr. (S. 517 f.)

Aber aus dieser dichterischen Vision hat eine spätere Zeit einen dauernden Zustand gemacht und sobald die Spekulation sich derselben bemächtigte, mussten sich bei der weiteren Ausmalung auch wiedersprechende Züge einschleichen (S. 520): Die Niederschläge dieser reflektierenden und hernach der religiös-tendenziösen Nachdichtung

lägen vor II. in gewissen andern Gruppen, da Odysseus ja doch auch andere Persönlichkeiten getroffen haben müsse und III in der Existenz der Toten im Jenseits.

Zu II gehören: die den Zusammenhang störende Erscheinung des Elpenor, den Odysseus anfangs für lebend angesehen, dann die dem übrigen Epos widersprechende Begegnung mit Antikleia und der ganz fremdartige und schlecht genug motivierte Frauenkatalog.

Zu III gehören die Anzeichen der religiösen Verehrung der Gestorbenen, der Totenkult; ein weiterer Schritt ist die Schaffung der Büsser, welche übrigens nicht typisch zu fassen sind, sondern lediglich für persönliches Vergehen gegen Götter entsprechende Strafe finden; aber eben damit sei nun der ganze sinnliche Apparat aus dem Diesseits mit in die Unterwelt versetzt, der lebende Geier, Berg, See, Fruchtbäume. Weiter die Reflexion, dass Blut erst den Seelen im Hades das volle Leben momentan wieder leihe; daher der Bluttrank; dies sei aber bereits ein Teil der Nekyomanteia; deren Hauptfigur Teiresias (der ja auch Blut trinkt). Gerade dies führt dann zur Annahme der Totenopfer und in Folge dessen zur Nötigung, das Lokal zu beschreiben.

So ist gerade das was in der jetzigen Reihenfolge des Textes als das erste, ja als das eigentliche (obwohl schlecht begründete) Motiv zur Hadesfahrt erscheint, in der religiösen und poetischen Entwickelung das letzte, das durch mancherlei Anzeichen sich als späteres Machwerk verrät (auch Ψ 250 ff., S. 739). —

263 27. Gewiss ist in diesen hier nur ausgezogenen Sätzen viel Wahrheit (die Gründe möge man bei E. Kammer selbst nachlesen). Aber weder muss die Reihenfolge im einzelnen genau die obige gewesen sein (was auch Kammer natürlich nicht behauptet), noch möchten wir berechtigt sein, alle jene späteren Stellen als unhomerisch nunmehr von dieser Darstellung gänzlich auszuschliessen; schon desshalb, weil gerade sie einen Uebergang zu den Vorstellungen der rein historischen Zeit bilden, von welchen sie die Keime, teils mehr teils minder entwickelt deutlich darstellen. In wie weit aber jeder derselben dem Boden homerischen Glaubens nicht blos entstammt, sondern auf demselben sich auch bereits zu

entwickeln angefangen hat, wer vermöchte dies mit Gewissheit zu sagen? Ist es so undenkbar, oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass die vom Dichter besungene Zeit neben der einen Vorstellung auch die Ansätze zu einer verwandten hatte oder selbst fortzubilden begann? Mancher Einzelne — wir meinen nicht den Dichter — der Reflexion verhältnissmässig mehr zugeneigt und für Speculation, so weit hievon die Rede sein kann, mehr befähigt, mochte seinen Zeitgenossen auf diesem Gebiete etwas vorausgeeilt sein. Wenn aber in gleicher Zeit die Ansichten der Einzelnen im Volke auf die angegebene Weise auseinander gingen, was sich freilich nicht in Form eines ausgesprochenen Dogma's oder Systems kundgab, so darf es uns nicht wundern, diese Unterschiede in den Gedichten abgespiegelt zu finden. Dass man sie dann auch nach der Feststellung in der Epopöe erweitert, das frühere ausgeschmückt und letztere interpoliert hat, begreift sich leicht. So kam es dann teils durch Weiterbildung, geringerenteils durch spätere Zuthat, dass wir jetzt in den Dichtungen Vorstellungen neben einander finden, die doch erst nach und nach entstanden nicht von Anfang an mit einander vereinigt sein konnten. — Bevor wir nun zur Darlegung des Thatbestandes im Einzelnen (§. 30 ff.) übergehen, möge man auch uns den Versuch gestatten, in einer pragmatischen Entwickelung summarisch die verschiedenen Stadien darzulegen, welche die Vorstellung zu durchlaufen hatte. Was uns in der Dichtung geboten ist, möchten wir vergleichen mit fossilen Ueberresten von verschieden entwickelten Zweigen und Blättern einer und derselben früheren Baumgattung: wir mögen wohl durch vergleichende Schlüsse aufzufinden suchen, wie etwa dieser Baum herangewachsen sein, welche Gestalt er gehabt und in welcher Folge er jene Zweige und Blätter nach und nach getrieben haben kann.

28. Der Augenschein lehrte, dass der Leib zu Staub und Erde wurde oder im Feuer sich auflöste zu Asche; dagegen entflatterte — so glaubte man — durch den Mund des Sterbenden der letzte Lebenshauch desselben, ψυχή (oder durch die Wunde mit dem Blute[216]) auch die Lebensregung ϑυ- **264**

μός) d. h. zunächst: seine anima; nicht animus od mens; der νόος geht mit den leiblichen φρένες zu Grunde. Dies ist die allernächste Vorstellung; wir werden sehen, dass dieser Glaube auch den homerischen Menschen keine Befriedigung gewähren konnte. Diese ψυχὴ ist also vom Leib und seinen Kräften wesentlich verschieden; sie hat selbst ihn sammt diesen beseelt und belebt, überdauert ihn daher. Wie sollte auch die Kraft, die das Leben schafft und selbst Leben ist, mitsterben können? Und wenn nicht mit dem Leib, wann überhaupt? Darum sind diese ψυχαὶ immerdauernd, aber ἀφραδέες, ohne die Fähigkeit zu denken, zu wollen, und zu empfinden. — Wohin kommen sie aber? in der Luft bleiben sie doch wohl nicht, und von einem pantheistischen Verfliessen in eine allgemeine Weltseele giebt es bekanntlich keine Ahnung bei Homer. Daher müssen sie im Raume wenigstens beschränkt sein. Dies führte auf die Notwendigkeit ihnen eine Gestalt zuzuschreiben. Man dachte sich die ψυχαὶ nicht in Vogelgestalt, was nahe zu liegen scheinen könnte und anderwärts [217]) nicht unerhört ist, sondern in Menschengestalt, wie der Traum die Abgeschiedenen zeigte (Cicero Tusc. 1, 13, 29 extr.) und wie man sie in lieber Erinnerung bewahrte. (Daneben zeigt sich eine Vorstellung, deren relatives Alter sich kaum bestimmen lässt und die auch nicht neben der anderen fortbestehen konnte, dass nämlich die Gestalt, wie sie im Moment des Todes aussah, auch die der ψυχὴ sei, Od. λ, 43—43; es könnte diese Vorstellung sogar auch in dem Ausdruck εἴδωλα καμόντων durchschimmern, Anh. 205). Freilich kann diese Gestalt nicht leiblich-materiell, sie kann kein Körper sein, es sind nur Umrisse, wie eines Schattens oder Rauchs. So sind die ψυχαὶ εἴδωλα der Menschen wie sie im Leben waren.

Dies führt erstens auf weitere Vermutung, dass dieselben wohl nicht bei uns wohnen, sondern an einem besonderen Aufenthaltsort, der den Lebenden verschlossen und daher wohl nicht auf Erden ist; sie müssen im Reich der Unsichtbarkeit, des Aides, weilen, wenn auch dies Ἀϝίδης ursprünglich blos Beiname sein sollte wie Sonne in Kuhns Ztschr. 10, 132 meint. Es gibt einen Aufenthaltsort der Toten, und

derselbe ist weder auf Erden, noch natürlich im Olympos, noch in der Luft; näheres später in §. 266. Sollen aber die *ψυχαὶ* dahin gehen um dort zu sterben oder auch nur regungslos zu verharren? Das wäre doch sonderbar. Und doch haben sie keinen Körper und keinen *θυμὸς* mehr. Wir stehen vor einem Rätsel. Zu dessen Lösung müssen wir einen Schritt weiter thun, und dies ist die andere Folge von der Statuierung der *εἴδωλα*. — Es bleibt nämlich jetzt nichts übrig, als den Zustand derselben sich als ein *εἴδωλον ζωῆς* zu denken; ein blossss *εἴδωλον ζωῆς*, weil sie weder Körper noch *θυμὸς* haben (*ἀφραδέες, ἀμενηνά*) und so gleichsam ein Traumleben hindämmern, (als) *σκιαὶ ἀΐσσουσι.* So ist denn Achilleus ein König unter den Toten, nicht über alle andern, sondern über seine Unterthanen im früheren Leben; ebenso richtet Minos als *βασιλεὺς δικασπόλος,* und so setzen auch wohl die anderen *ἀριστῆες* ihr Leben fort, nur aber als Schatten, ebenso auch deren Unterthanen und überhaupt alle Menschen. Doch fehlt der Phantasie noch etwas. Die Unterwelt selbst muss ein locales *εἴδωλον* der Oberwelt sein. Dies ist ebenso natürlich als notwendig. Die mit körperlichen Umrissen gedachten *ψυχαὶ* müssen ja einen Raum haben, wo sie sich bewegen: zunächst jene Wiesen mit der schaurigen Totenblume, und dann finden sich von selbst auch Bäume dazu, aber *ὠλεσίκαρποι*· und warum sollte es keine Flüsse geben? freilich mit schauerlichen Namen; dann reihen sich die Berge an; auch die Tiere müssen hereingenommen werden. So kann doch jenes Leben erst recht ein Nachbild des diesseitigen werden, ein trauriges freilich, aber darum ist es Folge des Todes. Dass dann auch Kleidung und Waffen, natürlich auch nur als Abbilder im eigentlichsten Sinn, — an Seelen derselben (vgl. Voss kr. Bl. II, 427 ff.) hat der Grieche gewiss nicht gedacht — hinzugefügt werden, ist mehr folgerichtig als inconsequent. Diese Vorstellungen von den *εἴδωλα* hängen offenbar untereinander zusammen und sind deswegen hier zusammengestellt, ohne dass wir irgend behaupten wollten, die Reihenfolge derselben müsste gerade die angegebene sein. Ebenso wenig ist unsere Meinung, dass die zunächst §. 29 zu besprechende Weiterbildung der Ansichten über das Jenseits erst nach Vollendung der eben

gegebenen begonnen hätte. So natürlich es ist, dass erst nach der sinnlichen Wahrnehmung und dem Beginn der Thätigkeit der Phantasie die Macht des sittlichen und persönlichen Bewusstseins mit ihrer Reflexion sich geltend machte, so muss man sich doch vor dem Glauben hüten, als läge zwischen beiden Factoren des Glaubens an ein Jenseits eine grosse Kluft.

265 29. Denn je schöpferischer und erregter die Phantasie des hellenischen Volkes in seinen früheren Perioden gewesen sein muss, um so rascher mochte sie die eben dargelegten Vorstellungen erzeugen; aber wenn ihr auch mit einem solchen Zustand der *ψυχαὶ* ein Genüge gethan wäre, so regte sich doch schon längst, um nicht zu sagen gleichzeitig beginnend, ein tieferes Bedürfnis des persönlichen, sittlichen Bewusstseins; während daher der Mensch seiner Phantasie folgte, hatte er gleichsam kein gutes Gewissen, zumal mitten aus dem Leben heraus ein specielles ethisches Bedenken die Fortdauer der Persönlichkeit im Jenseits wenn auch zunächst in beschränkter Weise forderte. — Aller harret gleiches Ende: *θάνατος ὁμοίιος*. Und doch ist dem oder jenem offenkundigen Meineidigen, der sich am Heiligsten versündigt hat, hier nichts Böses widerfahren, trotzdem er die göttliche Strafgerechtigkeit selbst herausgefordert hat. Alle Religion hätte ein Ende, das sittliche Bewusstsein wäre im innersten Kern verletzt, wenn dieser Frevel nicht selbst im Jenseits noch geahndet und schwer geahndet würde. Wie nahe es dann lag, auch andere auffallende Frevel jenseits gestraft werden zu lassen, leuchtet ein. Den Frevler erwartet eine Strafe im Jenseits von den Beherschern der Unterwelt oder ihren Dienerinnen (Anm. zu *Γ* 278). Wenn nun der Glaube an Strafe nach dem Tode nicht sofort verallgemeinert wurde, so lag dies daran, dass eben einzelne sehr auffallende Frevel ihn hervorgerufen hatten; die Verallgemeinerung ist nachhomerisch. — Aber um die Strafe fühlen zu können, muss man diesen Frevlern ein Vorrecht einräumen, nämlich Empfindung und Bewusstsein, den *θυμός*· sie sind nicht mehr *ἀφραδέες*. Ein wichtiges Resultat! Der Bann des Hades ist durchbrochen; warum sollte dies nun nicht auch zu Gunsten

hervorragender verehrter Persönlichkeiten geschehen dürfen? Hier bietet die thebanische Localsage einen hochangesehenen Seher, der selbst von seiner Kunst den Namen hat und solche Weisheit besitzt, dass sein *νόος*, seine *φρένες* gewiss auch im Tode nicht untergehen, sondern Persephone selbst huldreich ihn vom Banne ausnimmt; besteht ja auch sein Orakel noch fort und ist ihm ein Cultus gewidmet (*λ* 32 f.).

Den Charakter einer Belohnung hat aber dieses Vorrecht nicht sofort. Wohl aber führt es uns weiter. Es giebt, und vielleicht nicht erst in Folge, davon, einen Totencultus (*λ*, 26 ff.) Nitzsch III p. 170 „das, was man den Toten durch die Grabspenden und namentlich durch das Blutgiessen zu leisten glaubte, sieht so sehr nach einer noch rohen Vorstellung aus, dass diese Gebräuche wohl nur in einem sehr frühen Zeitalter entstanden sein können. Wie man auch den Anlass zu seiner Entstehung auffassen mag, auch wenn blos eine Labung der Toten damit beabsichtigt ist, nimmermehr können die *ψυχαὶ* dabei als *ἀφραδέες*, als ganz empfindungs- und bewustlos, gedacht sein.“ Endlich also musste man sich entschliessen allen Toten auch den *θυμὸς* beizulegen. War es bisher ein Rätsel, wie derselbe so gut wie die *ψυχὴ* vom Leib fortfliegen und doch ihn nicht überdauern konnte, so findet sich jetzt eine doppelt willkommene Lösung. Die erste Spur dieser allgemeinen Prädicierung von Bewusstsein bei den Toten findet findet sich *Ψ* 72 f. Sonst ist dies die Vorstellung der zweiten Nekyia (während die localen Ausschmückungen darin recht wohl schon einer früheren Anschauung angehören können).

Erst jetzt, wo die *ψυχαὶ* wirklich *ψυχαὶ* (im späteren Sinn) geworden waren, konnte der Glaube an die Möglichkeit einer momentanen Rückkehr derselben auf die Oberwelt entstehen. Eine Folge davon ist, dass man ihnen ein allgemeines Wissen von der Zukunft zuschrieb, dann überhaupt eine Einwirkung auf die Oberwelt. Das letztere findet sich, doch nur leise, angedeutet in *Ω* 592; auf den ersteren Glauben gründet sich die Epagogie oder Totencitation, von welcher in der älteren Nekyia die ersten Anfänge (Odysseus

muss selbst an den Eingang des Hades gehen) sich finden; der Ritus λ 34—37. (Ἑρμῆς ψυχοπομπὸς §. 33.)

Endlich findet sich auch die Vorstellung von Belohnungen der Frommen, von einem Aufenthalt derselben auf dem Ἠλύσιον πεδίον δ 563—569. Diese Vorstellung ist hervorgerufen durch die von den Strafen in der Unterwelt; gleichwohl fragt sich, ob sie, in dieser speciellen Fassung wenigstens, schon homerisch ist; die damit in Verbindung gesetzte Apotheose des Menelaos hat manches Bedenkliche [217]).

266 30. Nunmehr wenden wir uns zu der genaueren Betrachtung einzelner im Vorangehenden nur flüchtig erwähnten Momente. Und zwar zunächst zu dem Widerspruch hinsichtlich des Totenreichs, auf welchen schon Völcker in seiner homerischen Weltkunde p. 140 f. aufmerksam gemacht hat. Denn dieser Hades befindet sich 1) einerseits unter der Erde, ὑπὸ κεύθεσι γαίης, wohin man die Toten versenkt (cf. Cic. Tusc. 1, 16, 36 f.), wohin der Tartaros verlegt ist (dieser Anschauung zunächst gehört der Zug an, dass die Bestattung des Leichnams Bedingung für das Eingehen der ψυχή in den Hades d. h. letzteres selbst ist; nachher wurde er auch auf die folgende Anschauung übertragen); 2) andrerseits im fernen sonnenlosen Westen jenseits des erdumströmenden Flusses. — Man kann zunächst sagen, dass die erstere Auffassung in der Ilias, letztere in der Odyssee vorherrscht; ebenso, dass jene der semitischen, diese der indogermanischen Religion näher steht.

Zwar sucht Asmus IgR. I 123 f. beide als urindogermanisch aus dem Erd- und Himmelsmythos ihrem Ursprung nach zu erläutern und so zu vereinigen; auch andere Vermittelungsversuche sind gemacht worden [218]), aber man wird besser thun nicht zu vermitteln, sondern eher durch Vergleichung anderer Systeme etwas zu gewinnen [219]), die Widersprüche aber stehen zu lassen. Dahin gehören auch die der Vorstellung in Absicht auf die Leiblichkeit der Toten. Wir meinen hier nicht Ψ 67, wo Patroklos' ψυχή beschrieben wird als ihm in allen Stücken und auch der Stimme nach ähnlich; denn Patroklos erscheint ja als ein Traumbild, und die Traumbil-

der reden mit dem Träumenden vernehmlich; kaum auch dass Elpenor's *ψυχή* ohne Blut getrunken zu haben mit Odysseus vernehmlich zu sprechen vermag (*λ* 51 ff.); denn Elpenor war noch nicht verbrannt und bestattet[220]). So lange der Leib aber nicht vernichtet ist, steht er mit der *ψυχή* in einem geheimen Bezug; die Seele hat noch ein Element von Leiblichkeit an sich. Eben so wenig befremdet, dass Teiresias' *εἴδωλον* redet; denn dies hat ja freilich mit merkwürdiger, nicht näher zu urgierender Inconsequenz, seine *φρένες* noch. — Auch meinen wir die natürlich relative Körperlichkeit der Frevler Tantalos, Tityos und Sisyphos nicht; denn wenn einmal die spätere Vorstellung von solchen Strafen redete, so musste sie den Bestraften auch die Fähigkeit zu empfinden lassen; denn ein wesen- und bewustloses *εἴδωλον* wäre ja des Gefühls einer Strafe nicht fähig. Den Keim zu diesen Vorstellungen enthält der Glaube an eine Bestrafung des Meineids vgl. Anm. zu *Γ* 278 p. 403 f. (Man beachte auch Hes. *E*. 803). Alles also, was solchen Toten zugeschrieben wird, die nicht in jeder Beziehung wirkliche, wahrhafte *εἴδωλα* sind, über deren psychologische Ursache Nitzsch I p. 187 und Zusatz p. 326 handelt, bringt in die Vorstellung von diesen keinen Widerspruch. Allein das ist ein Widerspruch, wenn das *εἴδωλον*, das einem Rauch oder einem Schatten gleicht, das nichts Fassbares und Greifbares ist, das in seiner Bewusstlosigkeit doch wohl auch der Empfindung der Furcht nicht fähig ist, abgewehrt werden kann von jener mit Blut gefüllten Grube durch das blanke Schwert; *κ* 535: *du selbst aber ziehe dein scharfes Schwert von der Seite, sitzend lasse dann nicht der Toten kraftlose Häupter näher treten dem Blut, eh' Teiresias du befragest* vgl. *λ* 48 ff. 88 ff. Alles dies freilich die Folge einer relativ späteren Vorstellung.

31. Wir gehn zu den Widersprüchen fort, die sich in 267
des Dichters Vorstellung finden in Absicht auf das Bewusstsein und Wissen der Toten. Teiresias gehört begreiflicher Weise nicht hieher. Eben so wenig darf man die Aeusserungen Lebender urgieren, wenn solche bei Gelegenheit von den Toten so reden, als ob diese im Hades ein Bewusst-

sein hätten; wie z. B. Achilleus *Ω* 592: *zürne mir nicht, Patroklos, wenn ja im Hause des Hades Kunde dir wird, dass ich den herrlichen Hektor herausgab,* oder Deiphobos *N* 415: *nun liegt doch nicht Asios ohne die Rache, sondern ich denke, wenn er zu Hades kommt, dem gewaltigen Thorwart, soll es ihn freuen im Herzen, dass ich den Kameraden ihm sende.* Dies sind momentane Vorstellungen, die nicht bestimmt sind, ein so zu sagen dogmatisches Dafürhalten auszudrücken. Dagegen zeigt sich ein anderer Fortschritt der Vorstellungen in Minos' Richteramt unter den Toten: *λ* 568—571, dem die Toten um ihn her ihre Händel vortrugen und sich richterlichen Bescheid von ihm holten. Ebenso wie Minos setzt auch Orion (*λ* 575) seinen Beruf fort; da war der Dichter denn genötigt, ihm Objecte zu geben, an denen er ihn üben konnte; vgl. Nitzsch III p. 282. Noch auffallender endlich ist, dass die Toten zunächst nur einzelne, des Leibes ledig, gleich als wäre dieser eine Schranke der Seele gewesen, zuweilen ein übermenschliches Wissen verraten; wie ja selbst Lebende im Moment des Sterbens zum Wahrsagen erleuchtet erscheinen: Patroklos *Π* 851, Hektor *X* 359; u. a. ausser Homer s. bei Cron zu Plat. Apol. 39 C. Wir wollen hier gleichfalls nicht betonen, dass Teiresias und Herakles den Odysseus, den sie doch im Leben nie gesehen haben, ohne weiteres erkennen. Aber Elpenor sagt *λ* 69 zu Odysseus: *weiss ich doch, dass du von hier aus Aides Hause gekommen dein gutgezimmertes Schiff nach Aiaie steuern wirst.* Und wollte man auch diese Worte nur als eine blos menschliche Vermutung, nicht als übernatürliche Weissagung fassen, so bleibt doch immerhin Patroklos' Aeusserung *Ψ* 80 stehn: *und dir selbst ist beschieden, gottgleicher Achilleus, zu fallen unter der Mauer der edelgeborenen Troer.* Denn dies spricht Patroklos durchaus im Charakter einer Offenbarung und mit einer Bestimmtheit, welche wie eine Bestätigung dessen klingt, was er und Achilleus sonst schon von des letzteren frühzeitigem Tode gewusst haben. Freilich wurde diese Fähigkeit nicht sofort auch allen Toten zugeschrieben. Vgl. Nitzsch III p. 212.

268 32. Wir sind hiemit an einen Punkt der Vorstellung vom Wesen der Toten gekommen, bei welchem die erste Ahnung von der späteren Ansicht hervorbricht, als sei der

Zustand nach dem Tode ein höherer, ein vollkommenerer, denn der irdische. Mit dieser Ahnung stimmt, dass Odysseus (κ 516 ff. λ 23 ff.; vgl. Nitzsch III p. 162) den Toten mit dem *μελίκρητον*, einem Trank aus Honig und Milch, ferner mit Wein, endlich mit Wasser, worauf Gerstenmehl gestreut wird, eine Spende darbringen [222]), hierauf ihnen ein mit Gebet verbundenes Gelübde thun muss (*πολλὰ δὲ γουνοῦσθαι νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα*), dass er ihnen nach seiner Heimkehr ein feistes, jedoch nicht trächtiges Rind, dem Teiresias einen schwarzen Schafbock opfern wolle. Hiemit erscheinen die Toten als *divi manes*, und vollkommen hiezu passt, dass Achilleus in der Nacht, in welcher Patroklos' Leichnam von den Flammen verzehrt wird, fortwährend Weinspenden ausgiesst und dazu die *ψυχὴ* des Patroklos ruft; Ψ 220: *Wein schöpfend goss er ihn zu Boden und netzte die Erde laut rufend die Seele des armen Patroklos*, ein ganz anderes Rufen, als der Abschiedsgruss ist, dessen der Dichter ι 65 gedenkt. Hieher bezieht Grotemeyer p. 35 auch die den Toten zu Ehren angestellten Leichenspiele; dass es der gespenstisch geisterhafte Zustand der Toten war, der die Schatten als Wesen höher Art erscheinen liess, möchten wir bezweifeln. Grotemeyer scheint uns überhaupt die verschiedenen Stufen, in denen sich die Vorstellungen auf diesem Gebiet entwickelten, gar zu wenig zu scheiden. Bei Homer ist von einer Unsterblickeit des Geistes ohne den Leib noch keine Rede, worauf wir gleich kommen werden, wenn wir schliesslich noch Einiges über die Widersprüche bemerkt haben, welche sich gegen die bisher dargelegte Lehre vom Wesen der Toten aus Od. ω esgeben.

33. Sie bestehn kürzlich in Folgendem. Erstlich fällt 269
Ἑρμῆς *ψυχοπομπὸς* auf; nirgends sonst beim Dichter wird die *ψυχὴ* von einem Gotte an ihren neuen Aufenthalt geleitet; nirgends findet sich eine Andeutung, dass sie den Weg dahin etwa nicht finden könnte oder nicht machen müsse. Dieser Glaube eines seelengeleitenden Hermes scheint in Verbindung mit der Nekromantie, mit den *ψυχοπομπεῖα*, zu stehen [223]). Gerade deshalb aber ist diese Partie nicht jünger zu nennen als die auf Nekromatie und Totencitation

hinweisende der ersten Nekyia; besonders die Teiresiaspartie (Kammer 494). Dass die Seelen sonst nicht erst ein Geleite in den Hades brauchen, ist ja wahr und E. R. Lange in Seebode's N. krit. Bibl. Hildesh. 1826 p. 1105—9 und Ameis zu ω 1 haben die Beweisstellen gesammelt, Kammer 499 sie ergänzt. Trotzdem kann auch der Ἑρμῆς ψυχοπομπὸς der homerischen Zeit sehr nahe stehen [224]). Wenn ferner die Schatten der Freier ohne weiteres mit den anderen Toten in Berührung und Verkehr treten, ehe sie selbst nur bestattet sind, so sind die Beispiele des Patroklos in Ψ und Elpenors (in λ 51) keine ausreichenden Argumente für Unächtheit, da eher jene selbst eine Ausnahme machen. — Die Notwendigkeit des Bluttrinkens vollends besteht überall da nicht, wo nicht der Apparat der Totencitation und Nekyomantie in Szene gesetzt wird; denn in der zweiten Nekyia unterhalten sich ja die Toten nur unter sich ohne Dazwischentreten eines βροτὸς ἔμψυχος ausser dem Sänger, dem ja alles seine Muse offenbart.

270 34. Doch zurück. Des Geistes Unsterblichkeit ist bei dem Dichter durch die des Leibes bedingt; oder nur der Gott ist unsterblich. Doch strebt die Vorstellung des homerischen Menschen auch nach einer Vermittlung; sie lässt den Tod und ewiges Leben nicht absolut auseinander fallen. Sie teilt nämlich die Zeit zwischen Tod und Unsterblichkeit, so dass der eine Tag jenem, der andere dieser angehört; dies bei Kastor und Polydeukes (λ 301—304). Ein zweites Mittel wäre die Person zu spalten, und des Zeussohnes wahres Ich bei den Göttern, sein εἴδωλον im Schattenreiche wohnen zu lassen; dies wäre bei Herakles λ 601 ff. der Fall, und diese Stelle würde der in Σ 117 ff., nach welcher Herakles gestorben ist, im Grunde nicht widersprechen; allein sie hat andere Gründe gegen sich; vgl. §. 252. Die Vorstellung wagt aber sogar den letzten Schritt; sie macht in Wirklichkeit oder wenigstens verheissungsweise den Menschen ganz unsterblich, und versetzt den Liebling der Götter, Zeus' Eidam Menelaos, lebendigen Leibes in das elysische Gefilde, wo der blondgelockte Rhadamanthys mit Anderen wohnt (δ 561—569); bemerkenswert ist dabei nur, dass von einer

Apotheose andrer Helden z. B. des Achilleus noch keine Spur sich findet (vgl. §. 265 a. E.). So tief wurzelt im Menschen die Sehnsucht nach unsterblichem, unvergänglichem Wesen; seine Vorstellung ringt die Seele aus dem dumpfen Schattenleben des Todes heraus, und ehe sie sich der Ahnung von wirklicher Unsterblichkeit völlig begäbe, entschliesst sie sich lieber dem Menschen den Todeskelch gar nicht zu reichen.

Anhang.

Literarische Nachweisungen und Ausführungen.

1) Zu §. 2. Ueber die Unzulässigkeit dieser Unterscheidung vgl. die erschöpfende Auseinandersetzung Hegels in der Aesthetik III 335.

2) §. 2. Vgl. Hermanns Briefwechsel mit Creuzer S. 13. 26, Welcker, Aeschyl. Tril. 151, Müller, Prolegom. 340. 342, Völcker, im Rhein. Mus. f. Philol. I 191 ff., Bäumlein in dem schönen Aufsatze: Pelasgischer Glaube und Homers Verhältnis zu demselben, in Z. f. AW. XII Nr. 147 ff.

3) §. 3. Anders Welcker, Aesch. Tril. 151 in Bezug auf Briareos-Aegäon; Dess. GL. I, 88.

4) §. 3. Etwas ganz anderes ist es, wenn Herodot 2, 116 vom Dichter meint, er habe unter mehreren Sagen diejenige gewählt, welche sich zur epischen Dichtung am besten schickte, etwas anderes auch die homerische Schlauheit, von welcher Nitzsch in den Anmerkungen zur Od. I 298 spricht.

5) §. 3. Gegen die Vergleichung Homers mit diesen „improvisierenden Aöden der Heroenzeit" erklärt sich zwar C. F. Hermann, Kulturgesch. 92; allein wenn Homer auch unendlich mehr als diese war, er gehört doch derselben Gattung an. Denn wenn er des Odysseus das ist seine Erzählung von des ersteren Abenteuern λ 368 von Alkinoos loben lässt, als die Leistung eines Sängers der *die Märe kundig erzählt hat*, so setzt er damit unzweifelhaft sein eigenes Werk in die Klasse der Leistungen jener Aöden.

5a) §. 4. E. Curtius in dem schönen Artikel „die griechische Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt" (Preuss. Jahrbb. 1875 S. 15) meint zwar: Man dürfe nicht zunächst das feststellen wollen, was vor dem Verkehr mit den vorderasiatischen Völkern den Bestand religiöser Vorstellungen bei den Griechen gebildet habe, denn dazu seien keine genügenden Hülfsmittel vorhanden und nichts könne täuschender sein als aus Verwandtschaft der Götternamen Identität der Vorstellungen folgern zu wollen. Letzteres gewiss mit Recht gegen solche Versuche, welche von Saramêyas und Saranyûs ohne weiteres auf Hermeias und Erinys überspringen wollen, als läge dazwischen nichts, oder welche überhaupt vom Rigveda in den griechischen Olymp der Götter ohne Uebergang den Weg finden

wollen. Aber damit ist doch nicht ausgeschlossen, dass man versuche, zu konstatieren, was nach Vergleichung der Einzelvölker sich als Durchschnittsvorstellung für Indogermanen vor der Zeit der Epik Homers ergeben würde. Sonst erklärt man z. B. Aphrodite für eine rein semitische Gottheit ohne Rücksicht auf vorhandene arische Elemente.

6) §. 4. Ausser einer grossen Anzahl zerstreuter Aufsätze und Monographien ist insbesondere zu verweisen auf François Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Autoris. v. Verf. bedeutend verb. und verm. deutsche Ausgabe. Jena, Costenoble, 1878; mehr noch Fritz Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen. Leipzig, O. Schulze 1883; leider noch unvollendet.

7) §. 4. C. Bezold, Ueber Keilinschriften (in Virchow-Holtzendorffs Samml. XVIII N. 425), pag. 28.

8) §. 4. Vgl. C. F. Hermann StA.[5] 21, 11; GA. §. 3, 3—5, Kulturgesch. 39; Welcker GGL. I, 10. In neuerer Zeit hat freilich Lauth in verschiedenen Arbeiten Beziehungen zwischen Homer oder Griechen und Aegyptern aufzudecken gesucht: in dem Schulprogramm des Maxgymnasiums in München 1867 „Homer und Aegypten". Dann in den Abhandlungen der k. b. Ak. d. Wiss. Philol. Cl. XV, 2 (1880) 299 ff. über *Βάτα*, *Κάρας*, *ὦ πόποι*, *ὦ Τᾶν* [lauter ägyptische Königsnamen!] in „Troia's Epoche" ebd. XIV, 2 (1877) 36 ff. über *Πρωτεύς*, *Πόλυβος*, *Ἔχετος*, *Δαναός*, *Παιήων* [gleichfalls wirkliche oder Epochalnamen ägyptischer Könige] u. a. ägyptische Findlingsblöcke — scharfsinnige Combinationen, aber leider für Laien in der Aegyptologie uncontrolierbar. Die in seinem Buche *Aus Aegyptens Vorzeit* Berlin 1881 S. 395 not. in Aussicht gestellte Zurückweisung A. v. G—s (vgl. Allgem. Zeitung Augsb. 1879, 2. Aug.) ist uns wenigstens noch nicht zur Kenntnis gekommen. Das Buch von Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erläutert an der Religion der alten Aegypter, autorisierte Uebersetzung, Leipzig Hinrichs 1881, erweckt durch seinen Titel mehr Hoffnung als es nach seinem allgemeinen wie nach seinem speziellen Teile erfüllt. Ueberhaupt scheint es noch an einem verhältnismässig populären Werke zu fehlen, welches 1, ordentliche Chronologie der Profangeschichte und Königsreihen, 2, Unterscheidung und Begründung der verschiedenen Zeiträume religiöser Dogmen oder Anschauungen, 3, Rücksicht auf verwandte Systeme anderer Nationen oder fremde Einflüsse vereinigte. Dies vermisst man fast bei jedem Schritt empfindlich, den man in das religionsgeschichtliche Gebiet der Chaldäer, Aegypter, Phöniker und Nordsemiten überhaupt macht.

9) §. 4. Es war früher die naive Anschauung verbreitet, aus der Sprache des alten Testaments stammten die übrigen des Altertums, sogar auch das Deutsche; aber auch die Religion und Cultur der Israeliten wurden als Quelle der homerischen betrachtet; in der neuen Zeit ist man davon abgekommen; nur Gladstone in seinem Werke Studies on Homer and the Homeric Age, Oxford, 1858, sucht sogar Spuren der christlichen Offenbarung in Homer und glaubt solche des heiligen Geistes ebensowohl wie des Teufels, the Evil one, bei Homer zu finden.

10) Dass auch die griechischen Religionsanschauungen schliesslich, d. i. uranfänglich, in einer Verehrung von Naturkräften wurzelten, so gut wie die babylonische, ägyptische und so viele andere Culte, war in thesi schon längst anerkannt und verschiedene Versuche sind seit lange gemacht worden, die zum Teil so sinnlos scheinenden Mythologeme zu deuten, aber mit allem Scharfsinn kam man hierin nicht weit und insbesondere zu keiner Einheit; es liess sich lange auch gar keine einigermassen sichere Methode der Forschung feststellen, so dass viel Witz und Scharfsinn verschwendet worden ist. Allmählich zeigte die nähere Kenntnis indogermanischer Sprache und ig. Wesens eine Fährte und seit Pictet bis Kuhn, Aufrecht, Weber, Benfey, Sonne, Mannhardt, Schwartz und besonders Max Müller gelangte man allmählich dazu, was und wie zu beobachten und zu vergleichen sei; die Vergleichung der indogermanischen Sprachen hatte hier die Methode nahe gelegt und Max Müller, der Bearbeiter des Rigveda, hat in dreifacher Beziehung sich grosse Verdienste um die Forschung erworben; während vor ihm Muir der Interpretation der Vedas bes. der religiösen Ideen ausgezeichnete Dienste leistete.

Gleichwohl hat die Sache ihre Schwierigkeit und keineswegs sollen hier die kühnen Versuche, welche im Anfang, besonders auf den schwanken Unterbau der Etymologie gestützt, mit viel Scharfsinn Hypothesen aufbauten, gut geheissen oder wiederholt werden: auch ist im Einzelnen noch sehr viel zu thun. Die massenhafte Literatur, welche zum Verständnis der Vedenzeit notwendig und noch lange den Europäern nicht vollständig zugänglich ist, die prinzipiellen Differenzen, welche in der Auffassung des Rigveda allein (vgl. Ludwig in s. Vorrede z. Rigv. gegen Grassmann) vorhanden sind, die Schwierigkeit sich in das ewige Hin- und Her-, Auf- und Niederwogen der altindischen Vorstellungen im 19. Jahrhundert hineinzudenken (man vergleiche nur von Bergaigne's gründlichem dreibändigen Werke Les Eléments de la Mythologie védique dans les phénomènes naturels et dans le culte, Paris, F. Vieweg, 1880—83 etwa die Inhalts-

übersicht; für nicht eingeweihte ist neben Zimmers Altindisches Leben vor allem zu empfehlen: Kaegi, der Rigveda, Leipzig, Schulze 1881) — das alles sind auf dem altindischen Gebiet noch Hemmnisse genug; und doch liegt dies uns in seinen literarischen Monumenten weit klarer und verlässiger vor als der Zendavesta. Um die altbaktrische Literatur hat sich zwar vor allem F. v. Spiegel unendliche Verdienste erworben, indem er neben Westergaard und Windischmann vor Justi und Haug der sprachlichen Seite nicht minder als der religionsgeschichtlichen, dazu der allgemeinen, geographischen und culturgeschichtlichen Entwickelung von Eran eine eingehende und fruchtbringende Forscherthätigkeit widmete; allein die heil. Literatur der Parsen liegt uns nur zum kleinsten Teil vor und über ihre Interpretation, ob historisch-traditionell oder rationalistisch zu verfahren, gehen die Meinungen sehr auseinander.

Von der nordischen Anschauung zeigen die beiden Edden prägnante Grundzüge, aber nicht mehr als dies, und damit zu den mancherlei Schwierigkeiten eine principielle hinzutrete, taucht der scharfsinnige Zweifel des gelehrten Schweden Sophus Bugge auf, der freilich schwerlich Recht behalten wird, wenn er einen Teil wenigstens der nordischen Mythen aus biblischen Einflüssen ableitet. Ueber die germanische Götterlehre haben wir wenig direkte literarische Ueberlieferungen und es muss teils die Analogie der nordischen teils und mehr noch die Beobachtung noch lebenden Aberglaubens aushelfen und auf diesem Gebiet haben seit Grimm besonders die Mitarbeiter von Haupts und Müllenhoffs Zeitschrift, besonders wieder Mannhardt, Kuhn, Sonne und W. Schwartz, Hervorragendes geleistet — für das Gesamtgebiet des Arischen aber sind die Mitarbeiter von Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforchung, Bezzenbergers Beiträgen, Benfeys Orient und Occident in Deutschland zu nennen, denen sich Engländer, Franzosen und Holländer in ausgezeichneter Weise anreihen.

Eine Zusammenfassung des Ganzen gibt der zu früh verstorbene Privatdozent P. Asmus, „Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. Halle, Pfeffer, I. 1875: Indogermanische Naturreligion; II. 1877: Das Absolute und die Vergeistigung der einzelnen indogermanischen Religionen“; ferner der gelehrte besonnene Forscher C. P. Tiele, Professor in Leiden, in dem Werk Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschapij der wereldgodsdiensten, woraus ein Auszug: Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von F. W. T. Weber, Berlin, Schleiermacher, 1880. — Neben der rührigen holländischen Schule aber ist rühmend hervorzuheben die in Paris erscheinende Revue

de l'Histoire des religions, eine seit 1880 bestehende Zeitschrift mit tüchtigen Mitarbeitern.

11) §. 5. Ueber die Tiergestalten der Götter s. auch n. 112; bei den Germanen: vgl. Asmus I 130, bei den Ariern 150 f. Zeus als Adler, daneben: Adler des Zeus, ebenso Indra's Falke. Vgl. Ἀθηνᾶ γλαυκῶπις, Ἥρα βοῶπις, Epitheta perpetua, dem griech. Geist später unfassbar und daher als Vergleiche verstanden oder umgedeutet „kuhäugige“, was es gewiss ursprünglich nicht hiess; ursprünglich war Here als Kuh verehrt, danach blieb die Kuh als unverstandenes Symbol; Kuhidole grub Schliemann in Tiryns in Menge aus und bringt den Namen Mykenai mit μυκᾶσθαι in Verbindung. Danach ist auch die „eulen- oder glanzäugige“ zu beurteilen. — Ueber einen Zusammenhang der phönikischen Kunst mit der griechischen (z. B. nackte Astarte-Figuren in Mykenä) handelte Helbig in der Sitzung des ks. deutsch. archäol. Instit. in Rom vom 15. Dez. 1883, s. Allg. Ztg. N. 355. — Aegyptisches: Set als schwarzer Eber den Horus verwundend, Le Page Renouf RdAe. 106 f. und die Verwandlungen der Seligen, ib. 107 f.; allgem. Duncker GdA. I⁵ 44. 46 f. — Ueber das Pelasgische in Kürze: Tiele Kompend. §. 121, ausführlicher, aber mit Vorsicht zu benützen: E. Curtius Gr. Gesch. I⁴ 45 ff. Duncker GdA. V⁵ 101. vgl. 116—139.

12) §. 5. Für das thessalische erklärte sich Welcker gr. GL. I 199; (s. Ameis Anh. ξ 327). G. F. Unger Philol. 20, 577 ff. ist bes. dagegen aufgetreten; die heutige Forschung denkt wohl nur an das thesprotische.

13) §. 6. E. Curtius Gr. Gesch. I⁵ 39 f.

14) §. 6. Ee. in Revue de l'Hist. d. relig. II, 135 f.

15) §. 6. Vgl. C. F. Hermann, Staatsalterthümer, 5. Aufl. §. 4. Die Phöniker sprechen bei Homer nicht einmal eine fremde Sprache, so wenig als die Kyklopen, Lotophagen, Aegypter, Kalypso; überh. findet sich in der Ilias keine weitere Andeutung, dass eine andere Sprache als die griechische existiert, ausgenommen einige Spuren der Göttersprache, denn das Beiwort βαρβαρόφωνοι wie ἀγριόφωνοι bezeichnet nur die rauhe Aussprache, „rauhstimmig“. Dagegen in der Odyssee mehrfache Andeutungen wie ἐπ' οἴνοπα πόντον ἐπ' ἀλλοθρόους ἀνθρώπους, vgl. γ 302. ξ 43. τ 175 ff., jetzt auch Hepp im Progr. v. Rottweil 1883 S. 10 f.

16) §. 7. Die alten Bauten orientalischen Stils, Duncker GdA V⁵ 25—41; die Phöniker in Hellas, ebendas. 42—54 vgl. E. Curtius Gr. Gesch. I¹ 37 ff., wo sie auf den Küsten, besonders der östlichen, und auf den Inseln von 1200 v. Chr. an sich niederlassen und nach einem Jahrhundert das Uebergewicht behaup-

ten (Duncker 105 f.), worauf dann erst das Zeitalter der Achäer folgte (ebend. 115); danach v. 1050—950 v. Chr. die Wanderungen der Thessaler, Aetoler, Dorer, nach 1000 v. Chr. die der Achäer nach Kleinasien beginnend, welche 50 Jahre später an der Troas sich ausbreiten, wie die Ioner bald danach an der Küste bei Chios (Duncker 143 ff. 161 ff. 182 ff.); die Ilias ca. 850, die Odyssee ca. 790 gedichtet (Duncker 327; Bergk Gr. L. G. I. 468. 474 setzt die Iliasdichtung ca. 940, die der Odyssee ca. 890, wenn auch nicht mit diesen Ziffern, an).

17) § 8. In wieweit hiebei die von Dorern gestiftete Amphiktyonie von Delphi mitwirken mochte, ist von E. Curtius Gr. Gesch. I⁴ 102 erörtert, zugleich mit einer Vermutung über die Entstehung der Bezeichnung Hellenen.

19) §. 12. ἀλφησταί non ἄλφι und ἐσθίω, nach C. F. Hermann im Phil. II 437. — Düntzer die homer. Beiwörter des Götter- und Menschengeschl. IV, Fäsi in der Zeitschr. f. A. W. 1855. XIII p. 436 ff. haben Widerspruch gegen diese Ableitung erhoben und es ist die Ableitung als ἀλφεσ-τής, von ἀλφεῖν ἄλφος = die arbeitenden, gegenüber den θεοὶ ῥεῖα ζώοντες allerdings sprachlich einfacher. — Uebrigens vgl. zum Ganzen: Kosta, über die leiblich und menschlich gedachten Götter b. Homer, Prog.-Lyck 1857.

20) §. 12. Wenn Jac. La Roche in seinen Homer. Studien (Wien 1861) dagegen bemerkt, die Götter ässen und schliefen nur des Genusses halber, so spricht dagegen der Ausdruck δαμείς, der ganz wie von Menschen gebraucht ist. — Es mag bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, dass in der persischen Religion Zairica, d. i. der Daewa der Hungersnot als Gegner der Ameretât, Unsterblichkeit (Ἀμανδάτου Pflanzenerhalter) auftritt: Spiegel Avesta übs. I. 143 u. Einleitung in die tradition. Schriften der Parsen II 124.

21) §. 13. φασί drückt natürlich hier wie oft das historisch fest überlieferte aus, wie auch in der attischen Prosa noch. Vgl. Wolf Proll. p. LXXVII und γ 84. Bentley Briefe des Phalaris übers. v. Lennep p. 66, Schaefer App. crit. ad Dem. pg. 506, 21. — Ebenso von unzweifelhaft Notorischem im Rigv. 1, 104, 9 ἐγγὺς ἴθι, φιλοπότην σε φασί und z. B. 1, 109, 5: çuçrava = accepi.

22) §. 13. οὐρανός ist vom Olympos, Götterberg, nicht wesentlich verschieden. Völcker H. Geogr. u. Weltk. p. 17 meint, der Himmel sei über dem Aether und dessen oberer Teil; doch aus B 458. P 425. Γ 351. Θ 558. Π 300 lässt sich das nicht ohne weiteres darthun. Dagegen ist für jene Identität belangreich der Ausdruck ἐπ-ουράνιοι, während später att. u. hymn. 5, 55 bloss οὐράνιοι gesagt wird; A. Goebel Novae Quaest. Hom. Conitz

1865 pg. 8 f. stimmt Damm bei: Olympum supra nubes elatum infra nubes nivosum esse; esse etiam alios montes in quibusdam cacuminibus suis nunquam subiectos nubibus, hinc et nec ventis nec pluviis. Dass das Schneehaupt des Olympos heute noch weithin sichtbar emporragt, wissen wir auch aus v. Löhers Küstenfahrten: daher νιφόεις Σ 615, ἀγάννιφος Α 420; dagegen in ζ 44 von Winden, Schnee und Regen unbehelligt: das ist die alte Reminiscenz an den indogerm. Götterberg. Die römischen Dichter machten den Aether zum Wohnsitz der Götter und nannten ihn gleichfalls Olympus; s. Heller in Fleckeisens NJbb. 92, 472. Dieselbe Gleichstellung ergiebt die Stelle O 523 und ein Vergleich von υ 103 mit 113, und der Formel θεοὶ οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν neben τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι (letztere in der Odyssee vorherrschend). Vgl. übh. Lehrs Arist. p. 167—176; Nitzsch Anm. I, 26. II, 12. 95. III, 249. Ameis Anh. υ 31. Mackrodt, der Olymp in Ilias und Odyssee, Progr. Gymn. Eisenberg 1882 No. 610.

23) §. 14. s. Nitzsch Anm. I, 175. 219, der auch anführt Wolf Verm. Schr. S. 279—286.

24) §. 14. Anders fasst dies Schuster „das Verhalten des Zeus im 15. Gesang der Ilias." Zeitschr. für das Gymn.-Wes. N. F. II, 890—98.

25) §. 14. Ebenso sind nach vedischem Glauben die Wächter des Varuna wie die anderen Adityas im Stand zu sehen was übel und gut, und alles selbst in der weitesten Entfernung ist für sie nahe (Rigv. 2, 27, 3); bei ihnen ist rechts nicht verschieden von links, noch Ost von West (2, 27, 11. vgl. Roth Zeitschr. d. Dtsch. morgenl. Gesellsch. 6, 72). Zum folgenden vgl. Rigv. 7, 32, 1, an Indra: Komm selbst aus der Ferne, komm her zu unserm Schmaus, oder bist du hier, so höre uns an! I, 74, 1: Da wir zum Opfer uns anschicken, so lasst uns an Agni ein Lied anstimmen, zu ihm, der selbst von ferne uns hört. Vgl. M. Müller, History of ancient Sanscr. Liter. p. 543. 549 und über Mitra Varunas Allwissenheit Kaegi R. V. S. 88 ff. Ja in Rigv. 8, 13, 15 findet sich sogar der Ausspruch: Ihr Götter schirmt den Redlichen; ihr kennt das Herz der Menschen.

26) §. 15. Das Wissen der Sirenen μ 189—191: *denn wir wissen ja alles was in dem weiten Troerland die Argiver und Troer nach Götterwillen erduldet, wissen auch was sich begiebt auf der vielernährenden Erde* bezieht sich nur auf geschehene Dinge, wie es auch die Musen haben B 495 *denn ihr seid Göttinnen und seid dabei und wisset alles*, d. i. die Musen sind als Göttinen Augenzeugen von Allem, was geschieht und haben daher ein

untrügliches Wissen; *wir aber hören bloss ein Gerücht und wissen nichts.*

27) §. 18. Vgl. Verf. Nachhom. Theol I, 10

28) §. 21. Vgl. Nachhom. Theol. I, 5.

29) §. 22. Ein Gegenstück dazu bildet eine ähnliche Anfrage beim Orakel und deren Bestrafung an dem fragenden Glaukos bei Herodot 6, 86; vgl. Nachhom. Theol. I, 22.

30) §. 23. Viele Nachweisungen hierüber gibt Lange, Verm. Schr. S. 238 f. Blomfield Gloss. zu Aesch. Pers. 368. Vgl. Nachhom Theol. I, 31 ff. — Dagegen vergleiche man zu obiger Ermässigung des Ausdrucks im Texte J. La Roche in d. Zeitschr. f. d. österr. Gymn. XIII, 275 f. und Homer. Studien. Accusativ. §. 88, 5 über ἀγάσσασθαι und Dörries, Ueber den Neid der Götter bei Homer, im Progr. v. Hameln 1870, der jedoch in der Negierung des Neides zu weit geht.

31) § 24. Später wurde diese Vorstellung aufgegeben. Nachh. Theol. S. 49.

32) §. 24. Zum ganzen vergl. jedoch Düntzer, der Zorn des Poseidon in der Odyssee, in Fleckeisens N.Jbb. 83, 729—741.

33) §. 26. Vgl. hiezu insbes. Asmus, Ig. R. I 124 f. Vf. Nachhom. Theol. I, 6.

34) §. 27. S. Düntzer, die homer. Beiwörter des Götter- und Menschengeschlechts. Abschn. I.

35) §. 28. Ino-Leukothea ist, wovon in Homer weiter keine Erinnerung vorhanden, samt Melikertes-Palämon ein fremdartiges Element und zwar als Tochter des Kadmos phönikischen Ursprungs wie auch Ino, die Gattin des Athamas wegen des Zeus Laphystios schon auf Phönikisch-Semitisches hinweist. Es liegt hier eine Gleichsetzung einer fremden Gottheit mit einer einheimischen oder eine Umdeutung vor, so wie aus dem phön. Melkart (d. i. Stadtkönig, dem Hort der Schiffahrt und des Handels) Portunus und Παλαίμων umgedeutet wurde, so dass ähnlich, wie bei Triptolemos, der Sohn eine Funktion der Mutter andeutet, denn Λευκοθέη (vgl. γλαυκὴ θάλασσα) bezieht sich wohl auf das Meer als die hellglänzende Fläche (cf. γαλήνη) im Gegensatz zum Sturm. Gerade die Umdeutung des Παλαίμων aus Μελικέρτης ist ein Fingerzeig, dass Leukothea auch nur umgedeutet um nicht zu sagen übersetzt ist. — So begreift sich, dass diese Apotheose so vereinzelt steht. Eine ganz ähnliche Bewandnis (Synkretismus) hat es mit Herakles (s. oben §. 6) und den Dioskuren.

36) §. 29. Putsche de iuramento Stygio sucht in einer gründlichen Deduktion zu erweisen, dass Zeus Vollstrecker der Strafe des bei der Styx geschworenen Meineids, die Strafe selbst aber Verstossung

in den Tartaros sei. Ich kann diese Vorstellung nicht recht homerisch finden.

37) §. 31. Nach indischer Anschauung brachte ein mystischer Vogel die Somapflanze vom Himmel, welche ausgepresst und mit Milch (auch mit Honig) oder Gerstenmalz einen Tag vergohren, einen Trank (Soma) lieferte, der dem Indra (oder den Maruts) als Opfer dargebracht diesen Gott zu seinen Heldenthaten mit dem Blitzstrahle begeisterte und stärkte (Somarausch). So schlägt er den Vritra, die Schlange, den Drachen, ahi, den Verschliesser Vala und ergiesst dann die freigewordenen Wasser aus den Burgen (Wolken) nieder. Aber allmählich wird dieser Somatrank sogar mit Indra identifiziert; im Altbaktr. ebenso der Haoma. So weit gehen nun nicht alle indog. Völker; der Trank muss seinem Wesen nach unsterblich sein (Asmus, igR. I 205); dies hat von der Ambrosiaspeise schon Buttmann Lexil. I, 133 ganz richtig erwiesen. Der Somatrank, der vom Himmel kommt, ist nun nach andrer Auffassung der Regen selbst, und so wird der Soma-amrita (= ἄμβροτος) schon im Rigv. gefeiert; aber auch als Saft eines Weltbaumes gilt er; bei den Baktrern steht der Baum „Allsamen“ im Vourukasha-See, an welchem in der Quelle Ardviçur der Soma wächst, neben dem Lebensbaum; bei den Germanen ists wie in Indien nur ein Baum, die Weltesche Yggdrasil. Bei den Griechen differenzierte sich der Trank selbst: Nektar als Trank, Ambrosia als allgemeinstes Unsterblichkeitsmittel, besonders als Speise, aber auch Salbe u. a. Andere nicht hieher notwendig gehörige Mythologeme und Deutungen mag man nachsehen bei Bergk, Geburt der Athene, in Fleckeisens NJbb. 81 S. 377—389; dazu auch Asmus I 210 ff. Kuhn Herabkunft des Feuers I 29. 243 ff. und über den german. Mythus (Odhrörir) 148 ff.

Im Vedischen findet sich freilich auch schon der asketische Zug, dass die Götter durch Opfer die Unsterblichkeit erworben haben (also Euhemerismus): Bergaigne citiert Rv. I 164, 49. 10, 90, 16; das Opfer selbst ist Princip der Welt oder Schirm der Götter, die es eingesetzt haben: Bergaigne I, 133. 137 f. Amrita heisst der Somatrank öfters I 170; dreifaches amrita I 179. Wie der Soma die Unsterblichkeit sichert, ibid. 190 ff. Amrita, nicht überh. Essenz der Unsterblichkeit; doch auch geradezu = Ambrosia I 196 f. Wenn der menschliche Körper dem genossenen amrita sich assimiliert, verwandelt dieser ihn und macht ihn unsterblich. Die Unsterblichkeit der Götter beruht auf diesem Princip: Rigved. 9, 106, 8, 103, 3; also auf einer stofflichen Umwandlung des Leibs beruht die Unsterblichkeit. Bergaigne I 197. Weiter ist aber

der amrita Opfer und Opferer zugleich I 182. 187, seine Eltern: Himmel und Erde Rigv. 9, 86, 28. Und nun beginnt in ungezügelter Phantasie die Personifikation sich zu mehren und durch Substitutionen zu wechseln. Rien n' est plus conforme à l' esprit général de la mythologie védique que cette confusion des formes célestes et terrestres de chacun de ses élements. ib. 326 f.

38) §. 36. γῆρας stammt von gar zerreiben, wovon Sanskr. jarâyus die abgestreifte Schlangenhaut = γῆρας (ἐκδύεσθαι); die Haut auf der Milch γραῦς.

39) §. 36. Für Homer ist der Stab golden wie alles bei Göttern; mythengeschichtlich aber verrät sich hier die Gewittergöttin Athene, welche ja auch die Aegis schwingt oder anlegt; in ihren Händen ist der goldene Stab der Blitz, der die Kraft hat die Felsen zu spalten (Wolken zu zerreissen) u.s.f. Derselbe Gedanke liegt auch dem Stab des Hermes zu Grunde, welcher einschläfert und aufweckt, der den Hades eröffnet u.s.f. Allmählich wird so aus dem Blitzstab der Zauberstab überhaupt, ῥάβδος, die Wünschelrute u.s.f. Vgl. Odins Stab, mit dem er den toten Wara erweckt, der Schlafdorn, mit dem er Brunhild sticht (Märchen vom Dornröschen); Näheres bei Simrock Deutsche Mythol. 197 f. Asmus igR. I 115. Aber ursprünglich war natürlich der Blitzstrahl das Hauptattribut des Götterkönigs (so schon Indra's Waffe, Bergaigne II 171 f. sie heisst vadhar = deutsch Wetter, Kaegi RV. S. 178 Anm. 147: eigentl. Blitzschlag). Ueber die Bedeutung des Blitzes in der arischen Mythologie wäre viel zu sagen; auf griechischem Boden ist also 1) der Zauberstab 2) das Götterscepter daraus geworden, das ja auch der Olympier des Phidias hält. Sodann ging es über 3) in das allgemeine Zeichen der Autorität für Herolde, Redner u.s.f.

40) §. 36. Der Zauberstab heisst akkadisch gis-zida „der günstige wohlthatwirkende Stab“, daher heisst die Göttin des Totenreiches (Nin Kingal, assyr. Allat) auch Nin-gis-zida „Herrin des Zauberstabs“. Lenormant MdCh. 59. Dieses Scepter wird sogar auch wie eine Persönlichkeit in einer Beschwörungsformel angerufen (ib. 154). Auch das altbaktr. bareçma diente als ein Bündel von Zauberstäben (ibid. 228). Dass die Magier einen solchen trugen, ist fast selbstverständlich (ib. 227).

41) §. 37. Ganymedes ist nach durchgehender griech. Sage von Zeus selbst, oder von dessen Adler (was einerlei ist) geraubt (an Zeus Stelle treten Y 234 die Götter, gemäss Abschnitt III, 6). Es ist von vornherein klar, dass Ganymedes selbst, wie sein weibliches Gegenbild Hebe-Ganymeda eine mythologische Substitution der Ambrosia selbst sein muss, wie Soma des Somasaftes;

hierüber vgl. Asmus idgR.I, 205—15. Aber noch merkwürdiger ist, dass er ganz in orientalischer Familie erscheint: ist er doch ein Bruder des Ilios und Assarakos, die so deutlich als möglich auf Mesopotamien hinweisen. Kleinasien nebst Kreta waren Hauptstätten seines Cultus. Nun ist aber Ilios ein Reflex des Namens Ilu, Urquell aller Götter, hebr. El, vgl. M. Duncker GdA. I[5] 297, besser Lenormant MdCh. 112 f. = akkad. Dingira, Dingirri; Hommel SV. 384. — Assarakos ist schon längst als assyrischer Gott erkannt von Walz, Nemesis, Tübingen 1852 pg. 11; vgl. Weissenborn, Niniveh, Erfurt 1851 p. 13. Der griechische Ganymedes ist nun später zwar schlimm missdeutet worden (Preller Gr. M. I 412 n. 2. 3, von μήδεα), besagt aber schon im Namen die Freude am Nass, skr. madas Trunkenheit; ob Anklang an μέθυ, madha, Honig (wie lat. medius zu skr. madhyas, altbaktr. maidbyas) vorhanden, mag dahingestellt bleiben. Schliesslich also bringt der Adler dem Zeus den Freudentrank, wie die Tauben, oder wie die Falken dem Indra. Indra ist auch schliesslich der Adler, der den Soma holt (Bergaigne I 173 f.) oder raubt Rv. 10, 144, 3 f. 4, 18, 42.

42) §. 38 a. E. Vgl. auch R. v. Lindner im Progr. des Staatsobergym. Landskrone in Böhmen 1882. Uebrigens ist es interessant, wie sich die spätere Vorstellung rationalistisch diese βουλὴ Διός erklärt. Stasin.Cypr. (Düntzer p. 12 mit W. Ribbecks Verbesserungen, s.Anm. zu Il. A 5 n.): „Einstens beschwerten unzählige frevelnde Menschen-Geschlechter in die Weite schweifend zu sehr den Boden der breitbrüstigen Erde. Zeus aber sah's mit Bedauern und fasste den Plan in klugem Sinn von Menschen zu erleichtern die allernährende Erde durch Entfachung des gewaltigen Streits zum ilischen Kampf, um durch Tod zu erleichtern die Last; da fielen in Troas die Helden und Zeus' Plan erfüllete sich." Vgl. dazu Eur. Orest. 1640 Electra 1283. Ueber die göttliche Providenz urteilte schon richtig Delbrück, Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis, Magdeburg. 1797 pg. 11, dass die Götter nicht lange Reihen von Ereignissen vorher planen, sondern von Fall zu Fall eingreifen; eine eigentliche providentia, vollends eine specialissima, im modern theologischen Sinne, lag Homerischer Dichtung ganz ferne. Vgl. auch Nitzsch II p. 113. Dies gilt auch natürlich gegen Gladstone, Studies on Homer, z. B. II, 121 f. Ein direktes Eingreifen ins einzelne Menschenleben aber nahm nicht blos chaldäische Lehre an, welche die ganze Magie darauf gründet, sondern ebenso der ägyptische Glaube, worüber Le Page Renouf RdaAe. 147, bes. 196: „Da jedes Ereignis von irgend einem Gott herrührt, so findet ein fortwährendes Ein-

greifen der Götter statt und durch Zauberformeln galt es dann nur, im einzelnen Fall den mächtigeren Gott gegen den anderen aufzurufen."

43) §. 43. Eine etwas andere Einteilung findet man durchgeführt bei Jansen, über die beiden homerischen Cardinaltugenden, Itzehoe 1854.

44) §. 48. *Δαίμων* von div leuchten, wovon im Sskr. das gewöhnlichste Wort für Gott stammt: dêvas Gott, altbaktr. daêva Dämon, lit. dëvas Gott, altir. dia dass. — Von *δαῆναι* (wie schon im Altertum = *δαήμων*) leitet es Fick (vgl. WB. I 106 W. das) ab, indem er *δασ-ί-μων* (?) mit sskr. Dasyu Dämon vergleicht. Allein Dâsa und Dasyu weisen auf einen anderen Stamm (dâs anfeinden) hin, Grassmann WB. z. Rv. S. 584 f. und dass dies weit besser als Wissende dem Sinn entspricht, kann man aus Bergaigne II 212 f. leicht ersehen. Die dritte auch nicht neue Ableitung wäre die von *δαίω* teilen (Fick vgl. WB. I 100, sskr. dayate, *δαίνυμι* austeilen bewirten, dânas Speiseausteilen, Mahl, *δαίς*, *δαίτη*); davon ganz regelrecht (Leo Meyer vgl. Gramm. II 274) mit *μων*: *δαίμων* der Teilende (obwol Leo Meyer II 275 gerade eine Verwandtschaft mit dêvas vermutet). Wenn man sich nun erinnert an ved. bhâgas Austeiler, Anteil, Loos, Glück, dann EN. Bhâgas Glück und Reichtum verleihender Gott (Kaegi RV. S. 159 f. und 196) bes. in Rv. 7, 41, 2—4 und dass gerade dieses Bhâgas im Iranischen und Slav., Bog, allgem. das Wort für „Gott" geworden ist, vgl. auch n. 94, so ist um so weniger Grund gegen die sprachlich unantastbare Ableitung etwas einzuwenden; es könnte sogar jenes *πάρος τοι δαίμονα δώσω* Θ 166 = Anteil im Sinne von *μοῖραν* stehen. Da nun *δαίμων* der Austeiler (nemlich der Loose oder Teile, *μοῖρα* oder *αἶσα*) ist, so ist klar, warum unter dieser Bezeichnung der *θεοὶ* in der Regel mehr ihr Verhältnis zur Menschenwelt durchblickt; sie sind *δωτῆρες ἐάων* so gut als *κακῶν*. Wichtig wird dies noch für die Auffassung der Moira erscheinen. §. 94. — Zur Sache vergl. auch ausser Hartung MuR. d. Gr. II, 4 ff.; Lehrs Pop. Aufs. Gott, Götter und Dämonen, denen wir uns freilich nicht ohne weiteres anschliessen; Cuntz, *περὶ δαίμονος Ὁμηρικοῦ*, Wiesbaden 1858, vgl. Berl. Z. f. GW. 16, 251; besonders Kröcker, der homer. Dämon, Progr. der städt. Reallehranst. Stettin 1876, wozu vgl. Kammer in Bursians JB. 9, 157 f.; Hentze im philol. Anz. 8, 329 f.

45) §. 59. Die Etymologie des Wortes darf nicht eben den Ausschlag geben, wie überhaupt nicht in der Mythologie; dies hat Delbrück in der Zeitschr. f. Völkerpsychol. III und Tiele E.e. 136 sehr richtig bemerkt. Zu den bei Preller Gr. M. I[3] 39,

n. 1 angeführten, wo die unwahrscheinlichste von τίω angenommen wird, die Hartung RuM. d. Gr. II 40 f. als Gefürchtete oder Geehrte acceptiert, Pott in Kuhns Ztschr. VII, 254 v. W. tav oder tu = valentes! in E. F. II, 2 p. 794 f. von τίτανος als Erdgeborene! A. Goebel Lexil. II p. 374 von W. stan, dehnen = ta, die Riesen deutet. Die Wurzel stan ist zu acceptieren, aber anders zu deuten: wie sskr. sthâ bildet ti-shthâmi = ἵστημι, so ist von stan, sskr. stanayâmi donnern (stanayitnus = tonans) eine Bildung Τιστῆνες oder von W. tan (G. Curtius Gz d.E.[4] n. 230, τόνος, tanyatu = tonitru, donar, nach Analogie von tinnitus, tin-tinno) τιν-ταν-, Τῖτήν gebildet. Dies wären die Donnerer oder die Tosenden (ἀγά-στονος vom Meer Ἀμφιτρίτη). Dass ein Gewitterkampf dargestellt ist, daran ist gar nicht zu zweifeln (Asmus igR. I, 162), aber später mag man sie als Dämonen der Erdbeben gefasst haben.

Es ist aber noch etwas besonderes zu bemerken, dass diese Titanen unter dem Tartaros sich befinden ὑπὸ χθονός, was ja so sehr betont wird; nun ist aber diese Anschauung, welche das Totenreich u. s. f. unter die Erde verlegt, semitischen Ursprungs, wie in Abschn. VII sich zeigen wird. Folglich befinden wir uns hier einerseits im indogermanischen Gewitterkampf, anderseits im semitischen Anschauungsgebiet, wie schon in der vor. Aufl. dieses Buchs S 76 vermutet worden. Der babylonisch-chaldäische Abgrund, Unterwelt, ye, wo die Toten hausen, Kur-nu-ga, Kîgal, Arali. Zugleich Aralli goldreicher Wohnsitz der Götter und der Seligen. Lenormant Md.Ch. 164. Asmus I 161 sucht zwar consequenter Weise mit Preller u. a. Κρόνος als den Vollender und etwas gewaltsam als Ernte- und Sommergott zu deuten, ausgeführter II, 147: Zeus in drei Stufen seiner Entwickelung, zuletzt der gemässigten Jahreszeit. Aber eine bedeutsame Parallele findet sich im phönikischen Glauben. (M. Duncker GdA. I[5] 307) Elion und Beruth zeugen Uranos u. Gaia (Himmel u. Erde, Urquell alles Seienden, auch bei den Aegyptern; Le Page Renouf 104), Uranos mit Gaia: El und Atlas; El stürzt den Atlas, entmannt seinen Vater, verbrannte dem Uranos seinen eigenen Sohn als Opfer und verteilte die Erde unter Abodos und die übrigen Götter (Duncker I[5] 325.)

Aber selbst Aegyptisches könnte hereinspielen, wenn E. Spiess ZndT. 184 über den Amentes richtig berichtet: jenseit des acherusischen Sees lag Elisout (Ruhe) = Ἠλύσιον, Tartar = der Leichengraben der Unterwelt; doch ist hier Vorsicht nötig.

46) §. 61. Das ionische Philosophem ist natürlich nicht Grundlage der griechischen Mythologie (Göttling, Hermes 29 p. 247). Vgl. ausser der Deutung des Xenophanes — bei Hentze

Anh. H 99 — noch Plat. Theaet. 152 E. Aristot. Metaph. I p. 11 Brand. vielleicht auch Aesch. Suppl. 855. Die älteste kosmogonische Vorstellung ist die, dass Okeanos und sein weibliches Gegenbild Τηθύς (Preller I, 27) Ursprung von allem seien; damit ist arisch das himmlische Wolkenmeer bezeichnet; bei der Herabverlegung d. h. Umwandlung des himmlischen in den Erdmythus konnte auch Hera, ursprünglich Wolke, doch als Erde erscheinen: vgl. die pelasgische Dione. Varuna, früher Gott des Himmels, ist später der des Meeres durch die Mittelstufe des Luftmeeres. Asmus, igR. I 88 f. 93. 122.

47) §. 61. Ganz ins Reine wird man, vorläufig wenigstens, nicht kommen. Die Drohung soll doch jedenfalls eine Verstossung aus dem Olymp bezeichnen, aber ihn blos tiefer als die Himmlischen zu setzen würde immerhin eine matte Drohung sein. Wenn man sich aber erinnert, dass Varuna ursprünglich der Himmelsgott, dann aber in vedischer Zeit auch Gott des Wassers ist (Kaegi RV. Anm. 241. 245), so könnte man auf den Gedanken kommen, die Titanen als die Wasserdämonen zu bezeichnen, welche durch Zeus Blitze niedergeschleudert werden, somit Οὐρανίωνες in anderem Sinne als sonst zu fassen, wodurch dann der Sinn „tiefer als die Titanen" herauskäme, selbst als Hyperbel immer passender, als wenn man die Himmelskinder d. h. die olympischen Götter darunter versteht. Aber selbst sprachlich betrachtet heisst ἐνέρτεροι nicht einfach tiefer bei Homer: es ist der wirkliche Comparativ zu ἔνεροι „die Bewohner der Unterwelt" also wäre sofort im Wort gelegen „tiefer in der Unterwelt"; wenn nun dazu ein „als —" tritt, so ist klar, dass hier quam coelestes überhaupt keinen Sinn mehr hätte, und dass demnach wirklich die Titanen hier gemeint sein müssen. — (Es bedarf also der in der vorigen Auflage zu S. 79 geschriebenen Note hier nicht, zu welcher übrigens auch die Anm. zu Jl. A 32 S. 21 und Amdohr in Fleckeisens NJbb. 121, 673 ff. zu vergleichen wäre.)

48) §. 61. Dies wäre sogar die Bedeutung des Namens Τηθύς von θῆσθαι, nach Ahrens in Kuhns Zeitschr. III, 103, Doederlein Gloss. §. 2349, Bekker HBl. 222, G. Curtius GZ.[4] 253. — Pott in Kuhns Zeitschr. VIII, 175 denkt an τὰ τήθεα. G. Hermann Opusc. II 176 Alumnia.

49) §. 62. Γαῖα scheint doch als Allmutter sich schon im Namen zu verraten, Γαῖα von W. gâ wie Μαῖα von W. mâ (γέγαα, μέμαα). vgl. G. Curtius GZ.[4] n. 132 mit n. 128 Merkwürdig die etymologische Verwandtschaft mit der Kuh: s. G. Curtius GZ.[4] S. 177 und dass das Bild der Kuh ägypt. Kaui (kopt. kahi = terra) das hieroglyphische Zeichen für die Erde ist. Lauth, Sitzungsber. der k. b. Akad. d. Wiss. 1876 I, 1 pag. 68; vgl. Draconis Stra-

tonicens. exeg. Joh. Tzetz. in Hom. Il. 1812. In dem Opfer Γ 104 erkennt übrigens Robiou QH. 10 f. einen pelasgischen Ritus.

50) §. 65. Ameis-Hentze bemerkt im Anh. μ 130, dass im Vedischen die Sonnenstrahlen auch Kühe genannt werden. Aber was wird, möchte man fast fragen, dort nicht Kühe genannt? Vgl. Bergaigne III, 361 s. v. vache. Diese Notiz führt jedenfalls von der richtigen Deutung ab. Dagegen ist hier der Ort, hervorzuheben, dass der Naturcultus der Sonne bei Homer zurücktritt, insoferne auffallend, als in den anderen Religionen gerade die Sonne hauptsächlich der Mittelpunkt von Glauben und Bräuchen ist. Ueber Vedisches vgl. Kaegi RV. 77. Bergaigne III 359 s. v. soleil, über die zahlreichen Entwickelungen von Legenden über Sûrja, Pûschan, Savitar; mehr noch in Aegypten: Ra, Tum (Atmu), Horus etc. Duncker I[5] 39. Le Page Renouf 102, Tiele Komp. 55. 62; babylonisch: Samas (Utu) Sohn des Sin, des Mondgotts! Lenormant MdCh. 119; dies ist natürlich derselbe, der als שמש auch sonst bei Semiten verehrt wird, altarab. Shamsch (Tiele Komp. 71), mesopotam. Simson, phönik. Melkart, Baal-Hamman, arisch Mithra, Aryaman. Aber im homerischen Glauben ist Apollon an die Stelle des Sonnengottes getreten.

51) Zu §. 65. S. Anm. zu Δ 477. Freilich protestiert gegen diese Deutung des „fünfzinkigen Windbaumes" aus ästhetischem Interesse der homerkundige feinsinnige W. Jordan in Fleckeisens NJbb. 107, 80 f. und in seiner Odyssee Anm. β 2, um eine „rosenfingernde" d. i. rosenfassende oder rosenstreuende Göttin zu erhalten, von δέχομαι. So poetisch dies wäre, ist es leider nicht sprachlich möglich; da könnte eher noch Welcker Gr. GL. I, 683 helfen, der es von den rötlich unterlaufenen Spitzen zarter Mädchenhände versteht, und dass entgegen den λευκώλενοι Eos vielmehr ῥοδόπηχυς und ῥοδοδάκτυλος und κροκόπεπλος kurz, dass die ganze Morgenröte rot ist und neben Arm und Gewand zufällig gerne ihre Finger genannt werden, brauchen wir ja nicht erst der Thatsache des Windbaums zuzuschreiben; sie ist da an der Arbeit den Tag fertig zu bringen (τελεῖν) wie ein Gewebe. In den Veden „werden in jener lichten Kammer die Morgen und die Tage gesponnen" M. Müller, Vorl. über die Wissensch. der Spr. II 530. Dass sie selbst eine rote Kuh sei, zwei Formen, eine geringere Schwester (Abendrot?) habe — s. Bergaigne I 315 —, mit helleuchtenden Rossen fahre, kann daneben doch gesagt werden, denn auch schon in den Veden hat sie weisse Rosse oder Räder am Wagen: Kaegi RV. 74 und n. 197 (der auch citiert Theocr. 13, 11 λεύκιππος Ἀώς und 2, 147 f.) Dort gilt sie auch als schönprangende, reichgeschmückte Tänzerin.

— Aber während die Veden der Uschas (= αὔσως, aurora) ganz besondere Aufmerksamkeit widmen, haben die Griechen sich begnügt ihre Hauptfunktion und einige Privatverhältnisse der menschlich gedachten Göttin zu fixieren.

52) §. 66. Nicht leicht hat irgend ein Gott alten und neuen Erklärern so viel Schwierigkeit gemacht als Poseidon. Schon der Name ist ein wahrer Proteus; man vergleiche nur die verschiedenen Namensformen bei Welcker GG. I 623 oder Preller Gr. M. I 465 und dazu die Erklärungsversuche, bei welchen — angenommen, dass es ein griechischer Name sei — fast jeder Buchstabe Schwierigkeit macht; interessant ist besonders die inschriftlich aus Tänaron bezeugte Form Ποόιδᾶνι und die tegeatische Ποσοιδᾶνος (Hermes 3, 449. Ahrens Philol. 23, 19 bei Preller). Damit fallen alle Ableitungen von ποτόν ποταμός u. ff.. Dagegen sprechen diese Formen sehr für die Ableitung Ficks (Spracheinheit S. 304), A. Goebels im Lexilog. I 186. Dieser scheint sie jedoch nicht gekannt zu haben. Sehr beachtenswert sind auch die Gründe, welche er 188 f. dafür beibringt, dass Poseidon ursprünglich gar nicht Meerbeherrscher war. Also wäre sein Platz ursprünglich auch nicht im Meer; darum gibt Goebel die Erklärung γαιή-Fοχος auf der Erde und über die Erde dahinfahrend; da aber ὀχεῖσθαι kein transitivum ist, sondern gerade wie vehor einen Instrumentalis (oder etwa Locativ) erfordert, so hätte er gut gethan zu bemerken, dass dieser Casus in γαιη- (wie z. B. in dem von ihm S. 197 angeführten αἰγίοχος, oder wie in λυχη-γενής μοιρηγενής u. a.) vorliege. Aber was gewinnen wir damit? ὀχεῖσθαί τινι ist vehi aliqua re z. B. navibus Ω 731 und wenn die Fische fangende Möve und Hermes ε 54 auf den Wellen gleichsam zu fahren scheinen, so ist das doch etwas anderes, als wenn Poseidon auf der Erde als Vehikel fahren soll; denn so einfach über etwas hinfahren heisst ὀχεῖσθαί τινι doch nicht. Wir gewinnen also nur einen mittels der Erde oder auf der Erde sich fortbewegenden, auch nicht einen über die Erde hinwogenden. Im ersteren Falle ist offenbar ὀχεῖσθαι mit σεύεσθαι verwechselt und im letzteren Fall ist das Wogen noch weniger für ὀχεῖσθαι passend, wenigstens hätten wir dann erst recht das Wasserelement. Da wäre es besser bei der Auffassung γαιή-σοχος zu bleiben, wofür auch andere von Doederlein Gloss. I. p. 55 freilich zu anderem Zweck angeführte Beispiele sprechen. Wenn z. B. η 26 zu lesen ist ἀνθρώπων οἳ τήνδε πόλιν καὶ γαῖαν ἔχουσιν inne haben, hier = bewohnen, so kann γαιήοχος von einem Gott ganz wol heissen: die Erde innehabend i. e. beherrschend oder beschützend und θεοὶ δημοῦχοι, πολισσοῦχοι oder πολιήοχοι und γαιάοχος παγκρατὴς Ζεύς bei Aesch.

Suppl. 812 oder *εὐρυσθενεῖ Γαιαόχῳ* Pind. Ol. XIII, 78 (113, 80) werden wohl nicht im Sinne des Dahinfahrens und Wogens zu deuten sein. Deshalb ist meine Deutung terrae dominus (Anh. Ameis ϑ 320) weit weniger naiv als Goebel sie finden will. — Ich hatte übrigens durch ein „vielleicht" angedeutet, dass eine Dreiteilung (Hymn. Demet. 86 f.) der Welt: Himmel, Erde, Unterwelt gemeint sein könne und somit von den drei Brüdern Zeus, Poseidon, Hades, der mittlere das Mittlere (immerhin incl. Meer) ursprünglich erhalten haben könnte. Wenn wir aber *γαιήοχος* als *γαίην-ὀχῶν* fassen wollen (vgl. Welcker GG. I 627: „Poseidon hält oder trägt die Erde." mit Preller G.M. I[3] 468, und das späte *θεμελιοῦχος Ποσειδῶν*), dann können die Bedenken gegen dies Beiwort wegfallen. Von der See aus betrachtet, konnte das Land auf derselben zu ruhen oder zu fahren, *ὀχεῖσθαι*, scheinen, da die See immer bewegt ist, also ist die See = Poseidon *ὀχέων τὴν γαῖαν*, gerade wie *Ἄτλας ὁ χαλκέοισιν οὐρανὸν νώτοις ὀχῶν* Eur. Jon. 2 nach G. Schmids ansprechender Correctur (Euripidea, Lps. Fues 1884 p. 2, wenn nur nicht Hippolyt. 747 stünde *οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει*).

Doch um zu Poseidon zurückzukehren, so gibt Fick I 507 die Deutung *Ποτ-ιδ-ης, Ποσ-οιδάων* Herrscher des Schwalles von W. id schwellen, sskr. indus Tropfen, Mond; indes wollen wir auf die Etymologie desselben lieber verzichten, da wir doch nicht wissen, ob er überhaupt griechisches Etymon hat, zumal diese Form der Gottheit wie es scheint (Tiele Kompend. 235) erst von der kleinasiatischen Küste aus den westlichen Griechen bekannt wurde. Eine populäre Zusammenstellung gibt M. Duncker GdA. V[5] 133 f. E. Curtius Gr.G.I[4] 50 f. Dass hohe Vorgebirge als Seewarten dem Poseidon geheiligt sind, kann nicht überraschen. Im allgemeinen ist Poseidon bei Homer der Meergott, darum wohnt er in *Αἰγαί* (von *αἶγες* die springenden Wellen, welche auch wohl als springende Pferde gefasst werden); die Wellen als Ziegen, *αἶγες*, gefasst bei den Kyklopen, s. Preller Gr. M. I[3] 512, daher die Kyklopen mit Poseidon in Verbindung. Doch wir brechen hier ab, um uns nicht in Mythologie zu verlieren.

53) §. 66. Amphitrite stellt Fick vgl. WB. I 96 zu „trita, Name eines Gottes" mit der ved. Gottheit Trita, mit *Τριτογένεια* und *Τριτοπάτορες* zusammen; Bergk in Fleckeisens NJbb. 81, 309 beschränkt die Verwandtschaft auf die Etymologie; denn die Götter werden nicht als die „rauschende See" bezeichnet (!*ἀγάστονος*); daher = *ἀμφι-τρητή*, doppelt durchbohrt, bedeute sie wohl urspr. eine Doppelhöhle der See, etwa wie die lemnische bei Soph. Phil. 19!! Mit der Verweisung auf den vedischen Trita, welcher das Beiwort âptaja = aquatilis führt, übrigens selbst zu

den erbleichenden Götterfiguren der Veden gehört und von Traitana, iran. Thraêtana âthwya, Feridûn, zu trennen ist, gewinnen wir höchstens auch einen Wassergott; aber es wäre möglich (wie selbst Bergk S. 309 oben schon angemerkt, dass man auf τρίτος schliesslich gerate), dass dieser neben Dyaus = Ζεύς, Prithivî = Γαῖα, einfach der Dritte (trita als Grundform zu sskr. tritîya wie dvita zu dvitîya Grassmann W. B. 557) eigentlich âptya hiess und dann einigermassen dem Poseidon entspräche; dass er selbst als Varuna Rv. 661, 6 erscheint, wollen wir angesichts seiner vielfachen Formen und Functionen nicht betonen. Hierüber vgl. Bergaigne II 326, 327 wo der Trita dem Dvita Rv. 8, 47, 16 entgegengestellt und âptya gar nur als feucht aufgefasst wird. Kurz die Etymologie lässt uns wieder im Stich; überdies macht auch ἀμφι- Schwierigkeit; man müsste etwa wie Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες eine Τρίτον ἀμφὶς ἐοῦσα statuieren und dies wäre mythologisch die Genossin des Τρίτων, welcher selbst (Preller GM. I³ 491) nur ein Bild der „rauschenden Flut und zwar von so allgemeiner Bedeutung ist, dass sowol das süsse Wasser der Flüsse und Seen als das des Meeres darunter begriffen werden kann.“ Ob sie nun Gemahlin oder Mutter des Triton ist, macht keinen Unterschied.

54) §. 66. Pott in Kuhn's Zeitschr. VIII 174 ff. Thetis, wie Themis, Herstellerin eines geordneten Kosmos unter den anfangs rohen und sich bekämpfenden Naturgewalten. Anders Welcker G. G. I 617 f.

55) §. 67. Geschichtliches über den Mythus gibt Voss zu Verg. Georg. IV, 387. Ganz anders erklärt ihn Diodor I, 62; bei Basil. Magn. de leg. libr. gent. IX p. 18 ed. Lothholz ist er schon das Bild eines Sophisten geworden. — Wegen seines Namens gilt Proteus, vgl. die Nereide Πρωτώ, als Repräsentant des „alten Urwassers“ auch nach Pott in Kuhns Zeitschr. VI 115 f. u. IX 173 f., in der Hauptsache mit Welcker G. G. I 649 übereinstimmend. Dass er ägyptischer König gewesen, sucht dieser in Jahns Jbb. 1829 S. 276—79 trotz Herodot und Diodor wegzudeuten und als pure Erfindung oder vielmehr Annahme ägyptischer Eitelkeit darzustellen; Lauth, Homer und Aegypten, Programm des Maxgymn. München 1867 pg. 37 kommt zwar auf keinen König Proteus, denkt aber, obiger Auffassung zustimmend, an ägypt. per. hot, navigatio; später aber fand er Pruti als Titel des Königs Rhampsinit, der auch den Beinamen Neilos führte. — Es ist bemerkenswert, dass im chaldäischen Glauben der Gott Ea (êa Wohnort) Herr der Erdoberfläche und des Luftraums, Vater der Gewässer und ihrer Geister, der sich selbst fortwährend aus den Fluten erzeugt, seinen Sitz im

Ozean hat, daher als Fisch gedacht ist: der gewaltische Fisch des Ozeans gal-χana-abzu oder der erhabene Fisch χan-maχ heisst und Gott alles Wissens ist (was Lenormant veranlasst, ihn M.dCh. 168 mit Proteus zu vergleichen). Daher ist in der kosmogonischen Legende Eaχan = Ea als Fisch Oannes: Offenbarer der religiösen und socialen Gesetze, der ganzen Civilisation in Wissenschaft und Kunst. Sein Bild mit Menschengesicht und -Füssen unter der Fischgestalt, auch in Skulpturen der assyr. Paläste und auf babylon. Cylindern, erinnert doch merkwürdig an Menelaos im Robbenfell. Er hält allein Ordnung, kennt alle Schliche der Dämonen. Daher ist er der allmächtige Gott in den Beschwörungen als deus averruncus. Ob nun irgend welche verdunkelte Spuren dieses Oannes mit anderen vermischt den Griechen zugekommen sind, oder ob die Griechen selbst dergleichen zusammengefabelt haben, mag dahingestellt bleiben, obwol die erstere Möglichkeit mehr für sich hat, wenn wir die Ausbreitung westbabylonischer Kultur in Kleinasien und Phönikien bedenken. Freilich haben auch Kobolde die Gabe, ihre Gestalten zu wechseln und geheime Kenntnisse und die Gabe der Weissagung (Hartung RuMdGr. II 37). Proteus hat nach Diodor 1, 62 auch Kenntnis himmlischer Dinge.

56) §. 67. Nach O. Müller: Der Dulder Κρατερόφρων, nach Doederlein Glossar §. 2382 der Verwegene, was jedenfalls mythologisch richtiger ist, als einen Dulder aus Atlas zu machen, wie Hesiod Θεογ. 517 bereits thut. Er ist eher vergleichbar einem Mächtigen, wie Savitar, der den Himmel trägt, Grassmann Einl. zu Rigv. 2, 38 (229) oder denselben mit Seilen hält 10, 149, 1; Mx. Müller UdR 310.

57) §. 67. Dies ἔχει erklärt auch G. Hermann de Atlante, Opusc. VII, 241 ff. tenere istas columnas; Schoemann, Opusc. II p. 47 nennt die im Text aufgestellte Ansicht über Atlas admodum probabilem, Gladstone, Studies on Homer I. 221 schliesst sich ihr, indem er sie zitiert, einfach an; nur glaubt er nicht (I 227) dass Homer Osten und Westen in Proteus und Atlas einander entgegen stellen wollte, trotz Verg. l. l. Den unmittelbaren Gegensatz hat Homer freilich nicht ausgesprochen, aber die Thatsache bleibt doch, dass er die fernsten Ziele der (ihm bekannten) Schiffahrt bis an die fabelhafte Grenze des Westens und Ostens damit gibt; denn vom Pontus Euxinus verrät er ja noch keine Kenntnis. Nach Homer wurde freilich das ἔχειν κίονας anders gefasst u. schliesslich Atlas der Riese den Säulen selbst substituiert: es hing das mit der fortschreitenden Personifizierung zusammen; während man ursprünglich eine Art Allegorie schuf, wurde mehr und mehr die Person sichtbar vorgestellt. Umgekehrt wurde aus dem

Minos, der als Fürst seinen Toten (Unterthanen) Recht spricht, allmählich der Totenrichter.

58) §. 67. Die Deutung: die wissende Göttin, welche allerdings ein Scholion zu δ 366 aufstellt, lässt sich sprachlich nicht halten, obwol A. Goebel Lexil. I. 185 es versucht; die Kürzung des Namens *Εἰδώ* neben *εἴδωλον* zeigt den Stamm *εἶδος* (die Nereide *Ἰδυῖα* ist natürlich die Wissende). Die ganze Stelle, wo Eidothea vorkommt, für Einschub zu erklären, wie Düntzer in Fleckeisens NJbb. 83, 734, ist doch kein Anlass gegeben. — In solchen Fragen gilt die Norm von Nitzsch II 152. „Wir müssen das Wahrscheinlichste in Homer erforschen und daraus auf die ihm zugekommene dunkle Kunde schliessen." Gegen Völcker, Weltkunde 92. 98 besteht Eggers Comment. de Orco Hom. p. 18 darauf, dass eine Einmündung des Okeanus und Säulen des Herakles auf einer homerischen Weltkarte nicht fehlen dürfen.

59) §. 67. Es sei nur an die Thatsache erinnert, dass etwa um 1100 a. C. die „Säulen" von den Phönikern erreicht und Gades erbaut, bald hernach Madeira und die Canarischen Inseln besucht und die Colonie Lixos (Lachasch, j. Seehafen El Araisch) am gleichen Fluss (j. Wadi el Ghos) an der westafrikanischen Küste gegründet wurde, wo dann ein berühmtes Heiligtum des Melkart gestiftet ward. Duncker GdA. II[5] 231 ff. Phöniker scheinen sogar im 11. u. 10. Jahrh. schon in den Canal La Manche vorgedrungen zu sein (ib. 233 f.)

60) §. 68. Auch Robiou QH 12 merkt an: die Flüsse sind sonst Gottheiten zweiter Linie, hier aber entweder kosmogonische Gottheiten oder Wächter der öffentlichen Treue oder beides, gerade wie im Vertrage des Ramses II mit dem Fürsten der Khêta, wo einige lokale Sutech . . . die Berge, die Nilarme, die Erdgöttin, die grossen Wasser, Winde und Stürme angerufen werden. Er findet darin asiatischen, d. h. nordsemitischen oder pelasgischen Brauch angedeutet. Wächter der öffentlichen Treue können die Flussgötter nur insoferne sein als sie 1) Götter, 2) Zeugen des Eids, 3) Zeugen des etwaigen Eidbruchs (der ja dann eintrat) sind; denn das ganze Drama spielt sich ja ab *ὄχθας παρ' ποταμοῖο Σκαμάνδρου*. Es sind auch ohne Namennennung die syrischen Flüsse Skamandros und Simoeis zunächst gemeint als Lokalgötter und darum ist hier nicht an kosmogonische Gottheiten zu denken, so wenig als im Monolog des sophokleischen Aias: *κρῆναί τε ποταμοί θ' οἵδε καὶ τὰ Τρωϊκὰ πεδία προσαυδῶ, χαίρετ' ὦ τροφῆς ἐμοί*; hier werden sie der Situation entsprechend als *τροφῆς*, dort aber als Zeugen und Rächer angerufen.

61) §. 69. Diese Stelle κ 350 ist von mehreren für eingeschoben

erklärt worden, Ameis-Hentze hat jedoch im Anhang das Nötige dagegen bereits bemerkt.

62) §. 69. Asmus igR. I 183. Lag bei den Griechen wegen der grösseren Entwickelung und geistigen Ausbildung der Göttergestalten deren natürlicher Ursprung, wie wir ihn aus obigem Jahresmythos und damit aus den Grundmythen hergeleitet haben, dem Volksbewusstsein in weiter Ferne, war er sogar stellenweise ganz vor der geistigen Ausbildung des Gottes vergessen — so ist bei den Germanen der Zusammenhang noch fast überall offenbar.

63) §. 70. *Ἅρπυιαι* Sturmwinde, auch nach Welcker und Gladstone Studies II 300, vgl. Sonne in Kuhns Zeitschr. X, 120 ff. Später sind sie auch als die (beim Tode) entweichenden Seelen gedacht. Eigentümlich die Pferdenamen *Ποδάργη Ἁρπυιή*. s. Maury HdR. I, 295.

64) §. 70. Ob er unsterblich, ist nicht gesagt. Zwar sieht sein ganzer Haushalt u. dgl. menschlich aus, wie er auch scheinbar menschliche Abkunft hat; allein der Beherrscher der Winde muss ja wohl an sich unsterblich oder ein Gott sein, auch die Heirat der Geschwister wäre unter Menschen, wie Gladstone Studies on Homer II 322 f. hervorhebt, ein *μέγα ἔργον*; unter Hippolyt und Melanippe sind doch nur verwandelte Götter maskirt, daher eine andere Tradition ihm Poseidon und Arne zu Eltern gibt. Das Flötengetön in seinem Palast ist, natürlich betrachtet, das Sausen der Winde, wie ähnlich der Windgott Hermes die Leier erfindet, die Winde leben in „Saus und Braus" im wörtlichen und figürlichen Sinn. Man darf nicht vergessen, dass man hier ein Schiffermärchen vor sich hat, wie es Welcker I. 708 auch behandelte. Wo der Zephyros wohnt, der zum Opfer durch Iris gerufen wird, da findet sich eine ähnliche Vorstellung über das Leben der Winde wie in der Odysseestelle. Wie sollten auch Winde stille sitzen und schweigen können?

65) §. 71. Eine merkwürdige Mittelstufe des Uebergangs zeigt sich noch in den Veden, wo in einem Verse mitunter die seltsame Vermischung des Gegenstandes (z. B. Somatropfen) und der Persönlichkeit oder des Gottes (Soma, Indra etc.) durcheinander spielt, z. B. Rv. I, 43, 8 f. *Lass nicht, Soma, unsre Feinde, nicht ruchlose uns berücken, beschenk' mit Kraft, o Tropfen!, uns. Welche dir dem Ew'gen dienstbar in dem höchsten Sitz der Wahrheit Haupt und Nabel schmücken, diese liebe, Soma, und gewahre.* (Benfey). Dergleichen ist in den Vedahymnen ausserordentlich häufig, so dass z. B. ein blosser Blick auf die Zusammenstellungen in Bergaignes La Religion védique d'après les hymnes de Rigvéda, uns ganz eigen anmutet. Nicht anders

im Persischen „wenn Haoma (= Soma) bittet, man möge ihn pressen." Auch Ἥφαιστος ist = Feuer, also ganz wie Agni bald Gott bald Element, in diesem Falle ist freilich die Vertauschung noch leichter als im Griechischen, da agni (lat ignis) zugleich das gewöhnliche Wort für Feuer ist. Dessen Erzeugung (durch die beiden Hölzer) beschreiben die Vedensänger mit einer Ehrfurcht, die dieselbe an Wunderbarkeit der Geburt eines Kindes gleichsetzte z. B. Rv. 7, 3. Den Uebergang der Verehrung von Naturkräften und Erscheinungen in die Vorstellung von persönlichen göttlichen Wesen kann man in den Veden sehr gut z. B. an der uschas (ἠώς) beobachten. Vgl. M. Müller, Hist. of anc. sanscr. Liter. p. 551.

66) §. 72. Merkwürdig, wie in den gâthâs (Liedern), dem ältesten Teil des Zendavesta, neben Ahuramazda die von ihm ausgehenden Principien Frömmigkeit, Tugend, Demut, Weisheit in guten Werken zu göttlichen Wesen (vgl. lat. Spes, Fides, Fortuna) erhoben und ihm zur Seite gestellt werden. Zunächst freilich nicht in bestimmt ausgeprägter Persönlichkeit wie später, wo sie als die sechs Ameshaçpentas seinen Hofstaat bilden. Noch Plutarch kannte sie als allegorische Wesen; denn in den gâthâs ist die Personifikation erst teilweise vollzogen. Es gibt also verschiedene Grade der Persönlichkeit. (Hübschmann, Ein zoroastrisches Lied, München 1872). So ist Ashem, Wahrheit, weit mehr mit individuellen Eigenschaften ausgestattet als Kshathrem Besitz (Geist des Reichtums b. Plutarch). Ashem tritt im Yaçna 29 doch redend auf. Noch mehr abstrakt in den gâthâs: Haurvatat Vollkommenheit (glchs. ὁλότης Plut. Geist der Wohlgesetzlichkeit), Ameretat (Plut. Freude am Guten und Schönen) Unsterblichkeit — später beide Ameshaçpentas. Çraotha Gehorsam, später Engel Serosh, ist in den gâthâs ein zwischen begrifflicher und persönlicher Auffassung hin und her schwankendes Zwitterwesen. (J. Jolly, Ausland 1874 Nr. 32 S. 622 f.) Im allg. vgl. Asmus igR. 152.

67) §. 72. Die Ableitung von κῦδος geht wegen der Quantität nicht an; an καταδυσμή Doederleins Gloss. §. 384 ist gar nicht zu denken; Düntzer in Kuhns Zeitschr. 15, 365 will eine W. κυδ, als Nebenform zu κυκάω aufstellen; es bleibt somit Ficks Ableitung Vgl. WB. I, 50 noch die wahrscheinlichste: W. kud lärmen, κυδάζω schmähen, demnach κυδοιμός der Schlachtenlärm, wovon κυδοίμεον Λ 324.

68) §. 73. Da dieser Ausdruck vielleicht nicht allen Lesern geläufig ist, obwol er in religionswissenschaftlichen Untersuchungen als terminus angenommen ist, so sei es gestattet, hier einen kleinen Excurs einzulegen. Alles religiösen Glaubens Quell ist die Ab-

hängigkeit des Menschen von Mächten ausser und über ihm; was vom fortgeschrittenen Standpunkt aus heisst πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι γ 48. Anfänglich ist er im Unklaren, welche Mächte dies sind; lebende Kräfte erkennt er, die er etwa als unbestimmte Geister oder Seelen fürchtet, und zwar dies weit mehr als er anderen für Gutes dankt. Diese Angst und Furcht setzt voraus, dass der Geist Böses wirke und deshalb wird der Versuch gemacht, entweder ihn zu beschwören und zu bannen (Schamanentum), ihn zu citieren und zu zwingen (Spiritismus) oder bei etwas vorgeschrittenem Denken ihn zu versöhnen und günstig zu stimmen (Ahnencult; pitaras der Inder, fravashis der Iranier; θεοὶ πατρῷοι, divi Manes und Lares etc. s. z. B. Kaegi Rv. S. 207 ff.).

Dieselben Geister können vorübergehend oder immer sich irgend ein Wesen oder einen toten Gegenstand zur Wohnung wählen; dieser Fetisch (aus lat. facticius, portugies. feitiços; s. M. Müller UdR. Cap. II) wird dann als höheres Wesen verehrt oder als „Schutzmittel für Einzelne oder ganze Gemeinschaften“ (Amulet, Palladium) verwendet. Von diesem Fetischismus finden sich oft in weit höher entwickelten Stadien der Religionen noch Spuren (z. B. die alten heiligen Steine wie in Delphi, oder Bäume wie in Dodona, oder Hölzer wie die Dioskuren-δόκανα in Sparta, hernach ξόανα, oder Tiere, wie durchgängig in Aegypten und ursprünglich auch bei den Griechen: Zeus Adler, βοῶπις u.s.f.).

Diese Stufe ist die des Animismus (Tiele Komp. S. 12 Note), mindestens steht in Verbindung damit ein Polydämonismus, eine verworrene Menge von Dämonen und Geistern, wobei immerhin auch ein oberster Geist geglaubt werden kann. Die Magie (über die chaldäische haben wir von dem jüngst verstorbenen François Lenormant eine ausführliche Darstellung), fast immer von einer besondern Kaste geübt, setzt die Ueberwindbarkeit der Dämonen voraus und oftmals sittlich entartete Dämonen (oft auch mit Fetischismus verbunden).

Der nächste Schritt vom Fetischismus aufwärts ist der, dass nicht mehr der Gott mit dem Fetisch absolut zusammenfällt, sondern eine höhere Allgemeinheit im Hintergrunde steht, die sich in dem Fetisch nur offenbart (ohne dass dieser schon zum blossen Symbol herabgesetzt würde, was schon rein geistiger Dienst wäre); wenn also zwar das Bild der handelnde Gott sein soll, aber doch schon ein Allgemeines, Absolutes daneben und dahinter geglaubt wird als allgemeiner Gott, so dass ein unbewusster Widerspruch des Anbetenden vorliegt — so ist dieser Versuch die absolute Gottheit mit einem einzelnen Dinge identisch zu setzen henotheistischer Fetischismus.

Andrerseits werden gewisse Naturkräfte und Erscheinungen allmählich ausgehoben und nach Menschenweise als gesonderte Wesen zu erfassen gesucht: Vorerst ein Glaube und eine Verehrung jener einzelnen Objekte, in denen der Mensch zuerst die Gegenwart des Uebersinnlichen und Unendlichen spürte und die auf natürlichem Weg den Charakter des Uebernatürlichen annahmen; so waren sie zu devas = leuchtenden Wesen, asuras = atmenden d.i. lebenden Wesen, amartyas = unsterblichen Wesen, schliesslich zu Göttern geworden; diesen wurde nun je nach den Anschauungen, welche das Volk beherrschten, die Verteilung der Güter (δωτῆρες ἐάων) oder der sonst entsprechende Charakter von leichthinlebenden (ῥεῖα ζώοντες), oder strengen sittlichen, oder kriegerischen Wesen zugeschrieben. (S. Asmus I, 72, dazu 190 ff.).

Der Henotheismus, „die dialektische Periode der Religion" Mx. Müller UdR. 328, ist die Gleichsetzung der Götter (ἕνωσις); nemlich die Prädikate oder das Lob des einzelnen Gottes werden gelegentlich ebenso beliebig anderen Göttern zugesprochen; dem Geiste des Andächtigen ist der Gott, zu dem er eben betet, so gut als alle anderen Götter; Serv. ad Verg. Aen. 6, 79 Quod autem dicit (Apollinem) magnum deum, non re vera ait sed retulit ad affectum colentis, ut XI, 785 summe deum — Unicuique enim deus ipse, quem colit, magnus videtur. Alle anderen Götter verschwinden dem Andächtigen vor seinem Gesichtsfelde, wie dies so häufig in den Hymnen des Rigveda wahrzunehmen ist (wesshalb Mx. Müller zuerst 1853 auf diese Erscheinungsform aufmerksam gemacht hat: History of ancient Sanscrit Literature bes. S. 532 f. 546. 567); in diesem Stadium ist nirgends ein Gott Unterthan oder Diener eines anderen und schliesslich führt diese Gleichheit zur Einerleiheit aller Götter; die Bestimmtheit und Sphäre des einzelnen Gottes ist eine fliessende; der Gott wird in eine gewisse Sphäre gebannt ohne Reflexion darüber, dass er über diese Sphäre kraft seiner Absolutheit hinausrage; jede Sphäre die dem Gläubigen gerade vorschwebt, ist für seine Reflexion die absolut bestimmte seines Gottes.

Dagegen wenn die einzelnen Sphären der Götter getrennt gehalten, wenn vollends einer über die anderen alle gestellt erscheint, so liegt der Polytheismus vor. Der Versuch, einen obersten Gott zu statuieren, gelang den Indern weniger als den Griechen und sonst; es fand sich dort eine Neigung zum Monotheismus, aber die Veden brachten es doch nicht dahin; es folgte dann sogar eine Periode des Zweifels, so dass Prajapati halbsterblich gedacht wird (Çatapatha Brhm. 10, 1, 3, 1). Die

ägyptische Religion war gleichfalls dem Monotheismus in ihrer Entwickelung einmal nahe (Le Page Renouf, RdAe. 81 f. 214): vom Henotheismus durch den Polytheismus zum Pantheismus hindurchgeschritten, hielt sie an der Schwelle des Monotheismus an, um dann „einen entschiedenen hoffnungslosen Rückgang anzutreten".

69) §. 73 a. E. Göttling Ges. Abhdl. S. 181. Auch Hepp im Programm des Gymnas. Rottweil 1883 S. 30 f. schliesst sich der Auffassung an, dass die olympische Göttergemeinschaft ein Reflex des irdischen Staates sei, macht aber auf Unterschiede zwischen Ilias und Odyssee aufmerksam, worüber zu §. 77 zu sprechen ist.

70) §. 74. Die Zwölfzahl ist zwar bei Homer auch als runde Zahl gebraucht (cf. Seiler-Capelle und Ameis Anh. ϑ 390, Welcker GGL. I 55 f.). Aber schon frühzeitig spielte die Zwölfzahl in der Astronomie und Chronologie (Zodiakus und zwölf Nächte = Schalttage) eine Rolle, vgl. Duncker GdA. I[4] 266 f., Kaegi RV. Anm. 68 S. 152 f. So haben die Babylonier den zwölf Monaten entsprechend zwölf Götter, vgl. Lenormant MdCh. 121, 127 und so verschiedene Völker, die Schömann Gr. Alt. II[3] 135 n. 2 namhaft macht, einen Zwölfgötterkreis; bei Homer ist jedoch ein solcher nicht zu finden, sondern die früheste Andeutung enthält der Hymn. in Mercur. 128. Dass diese Zahl amphiktyonisch-politisch sei und mit der Begründung des „hellenischen Vaterlandes" zusammenhing, nicht religiösem Bedürfnis entsprang, vermutet E. Curtius Gr. G. I[1] 102. — Ueberh. vgl. auch Lehrs Pop. Aufs. [2] 235 ff.

71) §. 75. Robiou QH. 15 erklärt diese ganze Stelle Θ 17—26 für nicht hellenisch, sondern pelasgisch oder nordsemitisch; allein wenn man die Darlegung von Max Müller UdR 310 d. i. Rgved. 10, 149, 1 erwägt, kann diese Legende immerhin arischen Ursprungs sein.

72) §. 76. Dies hat Buttmann Mythol. I 22 und Bäumlein in Zimmermanns Zeitschr. 1839. XII p. 1204 erkannt. Dagegen in Sprachen, denen die Geschlechtsbezeichnung fehlt, ist auch der erste Schritt zur Personifikation unmöglich; s. Bleek, vergl. Gramm. der südafrik. Sprachen 1862 und Vorrede zum II. Teil 1869. Mx. Müller Einl. in die vergl. Religionswissensch. 49 f. Das weibliche Gegenbild systematisch gegenübergestellt zeigt sich am deutlichsten in der babylonisch-chaldäischen Religion, wo die erste und zweite Trias sowie die fünf Planeten je ein solches haben, welche zusammen mit Istar die 12 grossen Götter ausmachen. Lenormant MdCh. 115. 118 ff. In der arischen Religion entstand oftmals die Zweiheit so, dass himmlische Vorgänge

auf die Erde verpflanzt wurden, wozu Bergaignes Werk aus den Vedas genug Beispiele bietet; dann ist an die Zusammenstellungen wie Dyâvâprithivî zu erinnern, s. Kaegi RV. S. 168. Uebrigens vgl. Krzesinski, De Jovis et Junonis ap. Hom. ratione constituenda atque interpretanda diss. Trzemeszno 1858. ZfGW. 16, 251.

73) §. 76. Roscher, Studien zur vergl. Mythologie der Griechen u. Römer II. Juno und Hera als Mondgöttinnen (Lpzg. 1873) fasst Hera blos als Mondgöttin auf, da sie von dem engeren Horizont seiner Vergleichung sich ihm so darstellt; gewisse Züge ihres Cultus (εἰλείθυια, Feier am Neumond, gewisse Attribute: Fackel, Bogen, Schere) sprechen für eine Zusammenschmelzung einer Mondgöttin mit jener Himmels- und Erdgöttin. Die griech. Hera hatte fast kein einziges bestimmtes Attribut, denn der Schleier kann dafür nicht gelten. Polykleitos bildet sie thronend mit Granatapfel und Scepter in den Händen, und einen Stephanos auf dem Haupt, aber ohne Schleier; auf der Spitze des Scepters der Kuckuck, also ἱερὸς γάμος angedeutet. Dieser selbst aber ist der schlagendste Beweis, dass Hera dabei als Erde, Empfängerin und Spenderin der Fruchtbarkeit, gedacht ist, ein Himmel- u. Erdenmythus vom reinsten indogerm. Gepräge; daraus entwickelt sich leicht die εἰλείθυια und Ehegöttin. Wie Juno entschiedenes fem. zu Jovispater, so kann Ἥρη fem. zum ἥλιος dem Namen nach sein, indem sie sogar der W. svar leuchten (Juno Lucina) näher bleibt; freilich könnte auch an ἀείρεσθαι — nicht ἀήρ, denn Luftgöttin war sie nie — gedacht werden als an die schwebende (μετήορος) Wolke. Doch legen wir auf Etymologie kein Gewicht, wo es das Wesen einer Gottheit erst zu erforschen gilt. Nach ihren Cultusstätten (Argos usf.) und ältesten Bildern (s. Preller I³ 128 f. 139) wäre die Möglichkeit offen zu lassen, dass auch Nordsemitisches in ihrer definitiven Constituierung als Göttin sogar vor Homer Aufnahme gefunden hätte.

74) §. 76. πρέσβα wörtlich früher geboren oder geworden; prius nata, aber πρεσβύτερος gleicher Bedeutung: voran seiend, γενεῇ Ζ 24, daher πρεσβυγενής maior natu, aber die Bedeutung der Ehre liegt nebenbei im Wort und besonders in πρεσβήιον Ehrengabe Θ 289, s. auch zu Ameis Anhang Δ 59.

74b) §. 77. Dass die Zenodotische LA. καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων, welche Philodemos π. εὐσεβ. p. 41 Gomp. kennt, von ihm doch nicht anerkannt wird, zeigt er p. 21, wo er als Dritte im Bunde nur die παρθένος nennt. Bücheler in Fleckeisens NJbb. 1865 p. 523 f.

75) §. 77 a. E. In dem schon erwähnten Gymnasialprogramm 1883 S. 31.

76) §. 79. Athene's Stellung im Olymp wie ihr ganzes Wesen ist allerdings sehr interessant, zumal ihr Ursprung ziemlich in Dunkel gehüllt ist. Von diesem zwar soll hernach in besonderer Anmerkung gehandelt werden, wobei auch ihre Namen und Beinamen zu betrachten sein werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, wie sie als reine Jungfrau gedacht und in Mythen z. B. von der Geburt des Erechtheus als solche dargestellt ist, wie ferner vom reinen Himmelslicht auf sie die Vorstellung der höchsten Einsicht übertragen wird; sie ist die beste Ratgeberin ν 297 *wir kennen doch beide*, sagt sie zu Odysseus, *allerlei List; denn du bist bei weitem der allerbeste in Rat und in Worten unter den Menschen, ich aber unter allen Göttern berühmt durch Rat und durch Listen* und so ist sie denn gerade des Odysseus Ratgeberin und anderer σ 158. β 116. φ 1; daher ihr Beiwort *πολύβουλος*. Ihr Verhältnis zu Odysseus ist ganz eigenartig und in der angef. Stelle ν 297 liegt eine Geistesverwandtschaft beider vor; es ist ziemlich zutreffend, „dass im ganzen Heidentum die Berührung des göttlichen Geists mit dem menschlichen ein solches Analogon (freilich ein klareres) nur noch hat im Dämonion des Sokrates" (Gladstone, Studies II 122). In der Odyssee ist sie auch entschieden Beschützerin der guten Sache; dagegen spielt sie verwandelt in Deiphobos in der Ilias gegen Hektor eine heimtückische Rolle X 222. — Ihre Stellung gegenüber Poseidon ist eine übergeordnete: Nitzsch zu γ 55—62, mit Hera oftmals verbunden im Interesse der Griechen O 453, gibt sie ihr auch nur in diesem nach, sonst nicht; Gladstone bemerkt schon, dass auf dem Wagen Hera, nicht Athene, die Rosse lenkt, also die dienende Rolle übernimmt. Sie ist vermöge ihrer Weisheit nicht nur *Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος* sondern selbst *Διὸς μῆτις*, weshalb die spätere Sage unklar genug, um ihr eine Mutter zu verschaffen, *Μῆτις* dazu macht, die aber Zeus verschlungen habe, um dann Athene selbst zu gebären.

77) §. 79. Diese Gleichsetzung, da sie *Διὸς μῆτις* ist, zeigt z. B. Hor. Od. 1, 12, 20 proximos illi tamen occupavit Pallas honores; Hes. Theog. 896: gleichen Sinns mit dem Vater und gleich an sinnigem Verstande. Callim. Lav. Pall. 132: ihr (Athene) allein von seinen Töchtern gewährte Zeus das Vorrecht vom Vater alles zu tragen. Plut. Sympos. II p. 617 C.: Athene erscheint immer am nächsten Platz nach Zeus. Ausdrücklich sagt Pindaros (Frgm. XI, 9 p. 241 Diss.) am feuerschnaubenden Donnerkeil zunächst sitzt sie; eigentlich: am nächsten zur Rechten des Vaters sitzest du; vgl. Ω 100; nur sie weiss daher um die Schlüssel des Gemachs, in welchem versiegelt liegt der Donnerkeil, Aesch. Eumen. 825; denn oft schleudert sie auch den Wetterstrahl und

auf Münzen von Attika und Syrakus ist sie so dargestellt. Dissen l. l. p. 655. Vgl. oben n. 39. Daher ein Orphiker (ap. Düntzer, Frag. epic. p. 82) sagt: sie ist eine gewalt'ge Vollstreckerin des Sinns des Kroniden. — Längst schon bemerkt ist, dass Zeus und Athene auch *σύνναοι* sind, also Tempelgemeinschaft haben.

78) §. 79. Sie ist überhaupt die Beherrscherin der Himmelserscheinungen und insbesondere des Gewitters, dem sie vielleicht ihren Ursprung verdankt (s. n. 79); darum führt sie die Aigis, die blitzende Gewitterwolke, die daher nach *Φ* 401 für Zeus' Blitz unzerstörbar ist, und das Gorgoneion, das ebenso den grell zuckenden Blitz in der Gewitterwolke, gleichsam das Eulenauge (vgl. Welcker, Gr. GL. I 303 g. E u. *Λ* 200 *schrecklich leuchteten ihre Augen*) darstellt, daher ist ihr Attribut, d. h. ursprünglich ihr Fetisch, die Eule und sie selbst heisst eulenäugig. Man könnte allerdings an *γλαυκός*, *γλαυκιᾶν* erinnernd, wie ich selbst früher gethan, nur „hell-, blitz-äugig" übersetzen und nur so kann *γλαυκῶπις* vom Monde gebraucht sein (von Empedokles u. Euripides); aber es sprechen andere systematische Gründe mehr für das Erstere. Dass sie sich auch in eine Schwalbe verwandelt u. dergl. wollen wir hier nicht betonen. Aber sie hat überhaupt volle Naturgewalt, sie sendet Sturm *ε* 108 und günstigen Wind *Α* 479, den Zephyr *β* 420. *ο* 292. *ε* 385. *ψ* 243, Gewitter natürlich nach Belieben; aber sie kann auch den Odysseus älter und jünger machen und ebenso Penelope und selbst den alten Laertes verschönern; dass sie *εἴδωλα* Traum- und Trugbilder schaffen kann, ist weniger wunderbar, da dies auch Apollo vermag. Dagegen ist es bemerkenswert, dass sie wie Ate auch geistig auf Menschen einwirkt; dies ist teils ihrer Naturbeherrschung teils ihrer Geistesklarheit eigen: *παρέπλαγξεν δὲ νόημα*, den Freiern führte sie den Sinn irre; vgl. *ν* 359, *σ* 479. Aber damit hängt auch weiter zusammen 1) dass sie Kriegsgöttin, 2) dass sie Erfinderin künstlicher Frauenarbeiten und Handwerke ist.

ad 1. Kriegsgöttin *ἀγελείη* und *ληῗτις* Beute machend, *λαοσσόος* mannen- oder volksscheuchend, doch auch *ἀλαλκομενηΐς* abwehrende, schirmende, dies ist sie besonders für Diomedes, Achilleus, Odysseus vgl. *Τ* 352. *Ι* 254. *χ* 205. *υ* 284; sie ist städterettend *ἐρυσίπτολις*, ebenso aber *Θ* 30—40. 287 hauptsächlich an Ilions Untergang (Odysseus *πτολίπορθος*) schuld; daher wird sie belauert von Apollon *Η* 20. *Κ* 515. Sie sprang die Lanze schwingend, gewappnet aus Zeus Haupte, nach späterer Darstellung. — Aber sie ist auch 2) *ἐργάνη* die Werkmeisterin, indem sie ebenso den *ἔργα γυναικῶν* wie anderen Künsten, z. B. der Goldblechbehandlung *ζ* 233, vorsteht: *β* 117. *η* 111. *Ζ* 285. *υ* 72. *Ε* 735. *Ο* 417. *ε* 62. *ϑ* 493. *Ξ* 178.

Sie ist endlich 3) als Himmelsgöttin die **reine** Jungfrau, keusch wie Artemis, auch ohne physische Bedürftigkeit; sie trinkt nicht einmal γ 51. 62 (Gegensatz: Hermes bei Kalypso), auch empfängt und geniesst sie kein Opfer; die einzigen Tempel bei Homer gehören Apollo oder Athene; aber gleichwol ist ihr Kultus im Homer noch nicht entwickelt (die Spende β 132); der spätere zeigt verschiedene Seiten.

Sehr bemerkenswert ist noch, wie der Oelbaum zu Athene (und auch zu Odysseus ν 122. 346. 372. ψ 190 ff.) in einer symbolischen Beziehung steht: Oelbaum = Materie des Lichts, die brennende Lampe Bild des ätherischen Lichts. **Welcker**, GG. I, 319.

79) §. 79. **Welcker** I, 319: „Bei den verwandten Völkern finden wir keine der Athene ähnliche Göttin. — — Die Thrakische Chryse in Lemnos, die Karische Athene in Pedasos mögen als Göttinnen des Lichts diese allgemeinste Aehnlichkeit mit ihr gehabt haben; ebenso die Phönikische Athene Siga bei Pausanias und die Aegyptische Göttin von Sais". Im Texte und teilweise in der vorigen Anmerkung haben wir absichtlich nur ihr Wesen, wie es sich bei Homer zeigt, dargelegt, teilweise im Anschluss an Welcker. Aber wo liegt der Keim dieser eigentümlichen Gottheit? Denn die Etymologie, die überhaupt hier das letzte Wort hat, hilft uns nichts, die Betrachtung des späteren Kultus macht das Bild noch verschwommener.

Da ist nun Max **Müller**, Einleitung in d. vgl. RW. 59 im Anschluss an sskr. ahanâ = die Tagende (Ἀθηνᾶ), und ahanîa (Ἀθηναίη) die Tageshelle bereit, das Hervorbrechen der **Morgenröte** aus dem Urgrunde des Lichts (Ζεύς) in Athene zu erblicken. Wenn bei dieser Geburt aus Zeus' Haupte Hephästos mitwirkte, so sei dieser die noch nicht ganz aufgegangene Sonne. Diese Deutung als Morgengöttin aber wird sich nicht halten lassen; und wenn wir auch mit **Tiele**, E. **Curtius** u. a. annehmen, dass ausländische Züge in das Bild der griech. Athene aufgenommen sind, da es eine phönikische Athene am Isthmus gab und dieselbe von Salamis nach Athen wanderte und wenn ihr Kultus mit dem der Tanit Aehnlichkeit zeigt — wenn wir indogermanische Spuren suchen, so weisen diese ganz entschieden auf eine **Gewittergöttin**, schon darum, weil sie ebensowohl sozusagen Licht- und Feuer- als Wassergöttin ist. Dies zeigen verschiedene ihrer Attribute und Epitheta sowie Einzelzüge der Legende. Dies hat schon **Welcker** erkannt, welcher als Hauptmomente behandelt: personificierter Himmelsäther I, 301, die Wassergeborene I, 311, Beziehungen zum Mond I, 305 f. — E. **Curtius**, Griech. Götterlehre (Preuss. Jhrb. 1875) p. 10 lässt die asiatische Naturgöttin, die

in doppelter Gestalt in asiatischen Culten erscheint als Belit, Istar, Kybele, Ashtoret, Aphrodite, Artemis, schliesslich als sidonische Astarte affiliiert werden dem pelasgischen Zeus; deutet das Gorgonion auf den Mond und erinnert besonders an *Ἀθηνᾶ φρατρία* usf. Derselbe führt Gr. Gesch. I⁴ 52 aus, dass es eine von Osten her importierte (also nordsemitische) Gottheit sei. Die Hauptzüge der Göttin bei Homer weisen aber entschieden auf anderen Ursprung hin. Duncker, AG. I⁵ 80 hebt ihren Cult in Athen hervor und deutet sie als die Göttin, die Wasser im Gewitter gibt und dann den hellen Himmel wieder scheinen lässt. — Bozanes in seiner Dissertation Halis Saxon. 1873: Athene das rauschende Wasser geboren unter Donner und Blitz, titanisch mit Here verbunden, *Δ* 45 (*E* 730. *Θ* 382) zugleich aber mit Feuernatur (vgl. Bursians Jb. II, 983 f.). — Bergk in seinem interessanten und bahnbrechenden Aufsatz Fleckeisen NJbb. 81 (1860) S. 289 ff. die Geburt der Athene, behandelt hieher gehöriges: I. der Beiname *Τριτογένεια* schon den Alten dunkel, die Geburt aus Zeus' Haupt eine Art Missverständnis 292. II. Darstellung des Mythus bei Hesiodos: Triton ursprünglich ein mythischer Strom 301, der erst später lokalisiert wurde und verpflanzt überall hin wo ein altberühmtes Heiligtum der Göttin sich fand, der Berggipfel daneben ist der alte Götterberg, die Lokalität ursprünglich eine himmlische. III. Bedeutung des Mythus. Zendavesta: der heilige Götterberg, in den Himmel hineinragend, Hara-Berezaiti, ist zugleich Nabel aller Gewässer; auf der Spitze entspringt die Quelle Ardviçura, aus dieser stammen alle irdischen Wasser, wegen seiner Reinheit auch Anahita genannt, der Quellgeist später weit und breit verehrt; Anahita *Ἀναῖτις*; die erste irdische Collokation dieses Bergs im Quellande des Oxus und Jaxartes: Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. V, 2 S. 90. *Τριτώ* = *κρήνης κεφαλή*, der heil. Quell, den Zeus mit dem Blitz aus dem Haupt des Berges befreite; daher Athene auch T. des Kyklopen *Βρόντης* ist oder des Titanen *Πάλλας* (Wetterstrahl). Der Geist dieser Quelle ist Athene *Τριτογένεια*, das treue Abbild ihres Vaters. Die Geburt auf dem Götterberge aus dem Tritonquell ist die ältere Wendung der Sage: das regelmässige Naturereignis wird hier wie öfter als einmaliges Faktum aufgefasst. Zeus in der Wetterwolke einherfahrend (*αἰγίδι ὀχούμενος*) spaltet die Wolke mit dem Blitz, so dass befruchtendes Wasser niederströmt — Athene erscheint da: sie entfesselt die Wasser und tränkt die Erde; daher ist auch sie *αἰγίοχος*. Das Walten unsichtbarer Mächte wird also in und hinter den Naturerscheinungen verehrt 308. IV. Tritopatoren, Triton, Amphitrite, *Τριτοκούρη*, Weihwasser: Die ersteren sind die Sturmriesen,

Hekatoncheiren; Triton nicht Seegott sondern urspr. eben jener himmlische Wasserstrom aus der Wolke, erst später = Meergeist. Ueber Amphitrite s. Anhang no. 53. Weihwasser: als Mengung von heiligem Feuer und Wasser, beides verbunden wie im Gewitter. — V. Der Mythus von Athenes Geburt lokalisiert: in Libyen der Nilstrom als Triton (die ägypt. Neith erinnert an Athene) 315. — Nach alle dem ist Asmus idg. R. II, 161 ff. gewiss im Rechte, wenn er den indogermanischen Kern dieser Göttergestalt constatiert und folgende Züge hervorhebt: Athene Himmelsgottheit hochgestellt in der geistigen Weltanschauung, manche Berührung mit Apollo, aber ohne dessen negative Seite (Sonnenbrand); sie ist der heitre reine Aether geworden; als Wassergeburt auch Göttin der Fruchtbarkeit; aber die Wolken sind gleichsam nur äusserlich an sie geworfen — geschlechtliche Unfruchtbarkeit, Keuschheit; Unbefangenheit im Thun und Geben, ohne eigenes Interesse, daher die geistige Klarheit, Verstandesgöttin, daher in die kleinern Geschäfte des Lebens sich einmischend, daher ist sie auch mehr wirkliche Schlachtgöttin als Apollo (Ares ist der Gott wilder Kriegswut); als Donnergöttin ist sie Göttin der Beredsamkeit und Musik (Flöte, Trompete erfand sie), als Regenspenderin auch die des Ackerbaues und menschlicher Bildung [?], sie webt den Saaten-[Blumen-]teppich, daher Vorbild der Weberei und aller Kunstfertigkeit. — Noch ein Wort über die Namen. *Ἀμφιτρίτη* s. oben no. 53. — *ἀτρυτώτη* gewöhnlich erklärt (von *τρύω*) quae teri nequit die unaufreibbare; A. Goebel, Lexil. I, 495 findet, dass die Göttin der Schwung- und Spannkraft (des Körpers und Geistes!) gerade da, wo sie solche verleihen soll, als Atrytone angerufen wird. Diese Spannkraft des Geistes ist jedoch moderne Anschauung, die mit *πάλλω* wohl nichts zu thun hat. Dann erfahren wir auch nichts über das suffix — *ώνη*, unter welchem das Wort auch Leo Meyer, vgl. Gr. II, 185 f. nicht aufführt; auch würde wol die Negation erst ein *τρυτώνη* voraussetzen; anders ists, wenn wir die Endung als Patronymikon auffassen; dann ist sie die Tochter eines *Ἄτρυτος* oder *Ἀτρύτων*, der freilich sehr an *Τρίτος* und *Τρίτων* (wie *σίαλος* neben *σῦς*, *ὑπερφίαλος* neben *ὑπερφυής*) anklingt und anstatt der Tochter des unaufreibbaren Himmels (*πολύχαλκεος*, *σιδήρεος*) hätte man dann eher *ἁ-τριτώνη* die mit dem Triton zusammengehörige, der ihr denn auch überall gleichsam lokalisierend nahegebracht wird, oder ursprünglich: sie ist die Genossin des Wolkenregens. — *Ἀθήνη* selbst ist bis jetzt nicht erklärt; selbst gegen die Ableitung von W. *αθ*-(*ἄνθος*) spricht die Quantität und noch mehr der Sinn; denn eine Florentia passt wohl am allerwenigsten auf diese Göttin; Stossen im

Sinne von Stürmen aber ist nicht die Bedeutung der Wurzel. Wie man das Wort von der ägypt. Neith (mit Bunsen a. O. 1, VI A. 7 oder Gladstone, Studies II, 134) ableiten soll, ist nicht einzusehen. Es scheint aber allerdings, dass ein barbarisches Sprachelement im Spiele ist, wie die indogerm. Auffassung gleichfalls sich gewiss mit orientalischen Elementen vermengt hat. Erst zu spät ist dem Herausgeb. der Titel bekannt geworden des Werkes von Roscher, W. H., Nektar u. Ambrosia. Mit einer Abh. über die Urbedeutung der Aphrodite u. Athene. Lpzg., Teubn. 1883.

80) § 79. Zeyss Comment. Quid Homerus etc. p. 34 hat dies im ganzen richtig erkannt; vgl. O. Müller Gr. LG. I, 105 ff. Hepp, Rottweiler Gym.-Progr. 1883 S. 31.

81) §. 80. Es kann hier nicht eine Mythologie der betr. Gottheiten geschrieben werden, für welche auf Welcker u. Preller vor allem verwiesen wird. Nur das Wesentlichste, oder was dort etwa überhaupt nicht zu finden ist, mag hier erwähnt werden. Apollon hat eine gewisse Sonderstellung durch sein Verhältnis zu Zeus und zu Athene (s. die Stellen im §. des Textes) d. h. doch er steht seinem natürlichen Ursprung oder wenigstens dem Volksglauben nach diesen Himmelsgottheiten am nächsten. Mit Rudra, dem vedischen Gott des verheerenden Sturmes, wird er dem Wesen nach gleich erklärt durch A. Kuhn, dann I. V. Grohmann Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythol. der Indogermanen. Prag 1862 S. 4. 45 f. Kaegi RV. S. 55. 174 f. Nach Asmus ig. R. I 168 ist Apollon der Sommergott und zwar nach der Seite des Gedeihens (Φοῖβος), dann als Gewittergott, der Seuchen heilt wie auch sendet, in ersterer Beziehung ist Asklepios sein Sohn; dann ist er Meister des Heil- und Siegesgesangs: Paian, nach Erlegung des Drachen Python zuerst von ihm angestimmt (Donner zur Begleitung des siegreichen Blitzes im Gewitter.) Die Ärzte, Söhne des Paian, des Heilgottes in der Odyssee. Er ist an Stelle des Kronos in manchen Zügen getreten; der Hektatombaion war früher Monat des Kronos. Menschenopfer als Sühne! Er ist auch todsendender Gott mit Artemis. Symbole: die Mäuse σμίνθοι, der Rabe, Weihe; die sengende Sonnenhitze = die tötende Sonnenscheibe (Diskos-Hyakinthos); καρνεῖος der Widder = der kämpfende Gewittergott. Er wird aber auch Frühlingsgott, wenn er als milder Himmel den Drachen Pytho, Winterstarre, erlegt, indogermanisch ist dieser Drache Vritra, wo er aber die Gluthitze des Sommers bedeutete, Πύθιος mag ursprünglich den Gott selbst als dörrenden Dämon bezeichnet haben: πύθων putrefaciens. So in natürlicher Auffassung; in vergeistigender ist es der strafende und segnende Gott (die Hitze durch das Gewitter gemässigt — schon im Natur-

bereich) Asmus II 159; apollinische Musik, sehr verschieden von der dionysischen soma- oder weinbegeisterten, obwohl auch dieser wilde Somarausch auf griechischem Boden sich gereinigt und verklärt hat zu dionysischer Begeisterung. Apollons Element war jedoch das Licht, das blitzgeborene. Der Lorbeer das Siegeszeichen — nun in musischen Agonen; A. der begeisterte Führerder Musen. Aus seinen natürlichen Elementen erklärt sich unmittelbar seine nahe Verwandtschaft mit Zeus und Athene.

82) §. 81. Vergl. auch Lehrs Pop. Aufs. p. 134 ff. Welcker Gr. G. I 53. Gladstone homer. Stud. p. 147. Hentze *H* 132. — Theocrit 16, 82 *αἲ γὰρ Ζεῦ κύδιστε πάτερ καὶ πότνι' Ἀθάνα Κούρη θ'* —. Vgl. auch Schneidewin zu Soph. OR. 163 und meine verwahrende Note zu *B* 371.

83) §. 82. Pictet Orig. indoeurop. erklärt den Namen als ssk. sabhashṭha der im Haus wohnende, was Kuhn in seiner Zeitschrift V 197 corrigiert sâbheyishṭha der häuslichste; richtiger wohl Pott E. F. I² 224 von *ἅπτω* und *αἴθω*, durch Anzünden in Brand gesetzt, nämlich nicht das solare Feuer, sondern das im Blitz und zu technischen Zwecken Max Müller in Kuhns Zeitschrift 18, 212—15 erkennt darin den Superlativ yavishṭha (von yavan = yuvan) der frischeste, lebendigste, in den Veden ein stehendes Beiwort blos des Agni, des Feuers. Doederlein Gloss. §. 2194 aus *ἀνάφαιστος* das leuchtende Feuer; dies geht wohl sprachlich nicht an. Sollte nicht sva-*φαιστος* „von selbst leuchtend" im Gegensatz zum irdischen Feuer ein passendes Beiwort für das Blitzfeuer sein? Denn es wurde ja vom Himmel durch Zeus herabgeworfen nach der vulkanischen Insel Lemnos, was schon Schwartz im Hephästos erkannte u. Maury I 296 annahm. Hernach wurde freilich *ἥφαιστος* auch Bezeichnung für das gewöhnliche Feuer des Herdes. *B* 426

In den künstlichen *Τελχῖνες* *Σ* 417—21 erkennt Robiou QH. 18 f. eine Andeutung des Umstandes, dass die Metallarbeiter als übernatürliche Wesen betrachtet wurden (Rossignol, des Origines religieux de la metallurgie im Journal de l'Instruction publique 26. févr. 12. mars 1862) und erblickt darin weder Hellenisches noch Phönikisches. Diese Kenntnis hatten aber schon sehr früh, noch vor den Chinesen, die Turanier in ihre neue mesopotam. Heimat mitgebracht: Lenormant, M. d. Ch. 331, so dass man fast notwendig an babylonisch-nordsemitische Einflüsse denken muss. Die *τελχῖνες* sind wohl zunächst die Zauberschläge des Schmiedhammers.

84) §. 82. Artemis wird aus phryg. artamas, eranisch arta arethamet, régulier, légal, neuerdings abgeleitet, wie denn auch etwas Orientalisches ihrem Wesen anhaftet. Die Niobiden deutet

M. Müller Einl. p. 60 als die Kinder des Winters. — Ueber Aphrodite ist schon oben gehandelt Einl. §. 6.

85) §. 82. ἀγειφόντης. Schol. Vindob. 133 zu ϰ 281 beweist, dass schon die Alten an dieser Mythologie zweifelten: merkwürdig, dass arjuna sârameya schon im Rigveda sich vereint findet 571, 2. Nemlich saramâ ist nach Kuhn die Sturmwolke, davon Sârameya was Kuhn mit Ἑρμείας buchstäblich gleichsetzt: Kaegi RV. S. 179. Merkwürdig bleibt dieses Zusammentreffen bezüglich des Namens, und doch, wenn es begründet ist, kann der Inhalt sich sehr geändert haben, was in der That der Fall ist. Roscher, Hermes der Windgott, Leipzig 1878, verrät durch seinen Titel die Auffassung. Asmus ig. R. I 92: der Sohn von Zeus und Maja (der Pleiade, also Flut- demnach Wolkengöttin) ist teils befruchtender Regen, teils der Blitz, Vermittler zwischen Himmel und Erde, der Menschen Freund, sein Stab ist geradezu der Blitz selbst als allbezwingend, das Wunderkraut ἀείζφον ebenfalls Blitzmanifestation: Bergk in Fleckeisens NJbb. 81, 383 n. 79 und 415, n. 147. Dann (Asmus II 155) als Blitzgott, Götterbote und Weggeleiter ἐνόδιος, der Wandergott wird Handelsgott und damit Beschirmer von Lüge, Trug, Diebstahl, Profit — der Regen verwischt die Spuren, dasselbe thut der Rinderdieb Hermes. Als Blitzgott, verwandt mit ved. Agni, ist er auch Oberpriester, der Donner ist ferner seine Sprache, daher λόγιος und ἑρμηνεύς. Die anderen Beiwörter wie ἐριούνης, ἐριούνιος, ἀϰάϰητα, der ϰτῆσιν ὀπάζει Ξ 491. ἀργειφόντης von den Alten als Argostöter künstlich erklärt, nach Welcker I, 336 der alles weiss erscheinen lässt, indem damit der Tagesanbruch personifiziert sei, dazu ist nun aber weiter gar kein Anhalt gegeben. Es ist wunderbar, dass das einfachste hier (meines Wissens) noch niemand beigefallen ist. Denn man kennt doch ἀργέτι (ϰεραυνῷ) und ἀργεννός und ἐναργής, welche mit Notwendigkeit auf ein Substantiv τὸ ἄργος hinweisen; dieses hat auch Fick Vgl. WB. I 23 bereits richtig zusammengestellt mit einem indog.-subst. ntr. argas Glanz, Helle (vom Verb. arg flammen, licht sein.) Der Locativ ἀργεϊ-φόντης der in dem flammenden Licht (= Blitz) erscheinende, denn der zweite Teil ist auf φαίνεσθαι zurückzuführen, nicht auf φαίνω.

86) §. 82. Διάϰτορος, nach Leo Meyer Vergl. Gr. II 360 den Hermeias vielleicht als „eilenden“ bezeichnend, wie auch A. Göbel Lexil. I annimmt, kann ursprünglich von W. ak durchdringen, eindringen, erreichen, eilen (Fick I 4) den einschlagenden Blitz bezeichnet haben, da es meistens mit ἀργειφόντης verbunden wird; den Griechen aber war auch diese Bedeutung fremd geworden und sie erblickten dann wohl (Apoll. Lex. 58, 17) darin den διάγων τὰς ἀγγελίας. In anderer Auffassung war der Blitz

der Stab des Gottes, daher er χρυσόρραπις mit dem goldenen (Zauber-)Stab genannt wird.

87) §. 83. Man hat versucht, die Χάριτες mit den vedischen Sonnenrossen, harits, in eine Verbindung zu bringen; diese Versuche hat G. Curtius GZ.[5] S. 121 abgethan, welcher unter n. 185 vielmehr W. ghar = gĕrôn, begehren als Stammwort von χάρις betrachtet.

88) §. 83. ὧραι sind der Etymologie nach die Jahre, aber mit Hervorstechen des Begriffs Lenz, Frühling, Blühen G. Curtius GZ.[5] 355 f. Daraus entwickelt sich später die Bedeutung des Schönen, welche das Adj. ὡραῖος heute noch im Neugr. hat; dann übh. die regelmässig pulsierende Zeit, auch die abschliessende, reifende Zeit, vgl. Θαλλώ, Καρπώ in Athen Welcker GG. I 694. Pausan. 5, 11, 2: dass auch sie Töchter des Zeus seien (vgl. Preller Gr. M. I 392) ist in einigen Epen gesagt; Homer aber in der Ilias dichtete, dass den Horen gar der Himmel überantwortet sei, wie Thorwarten an einem königlichen Hof. Die ethische Bedeutung, welche offenbar schon in Eunomia, Dike, Eirene vorliegt, kennt Homer noch nicht; Schömann Opusc. II 52.

89) §. 84. Dionysos ist in mancher Beziehung eine der schwerer verständlichen Gestalten des Olympos. Vor allem darf man nicht vergessen, dass für seine Erwähnung nach dem epischen Stoffe selbst sich weniger Gelegenheit bot; dann dass allerdings sein Cult noch den Charakter der Neuheit und einer gewissen Fremdheit bei Homer trägt. Der Wein zu täglicher Nahrung und zu heilgem Opfergebrauch ist etwas alltägliches. Wenn nun auch die Ableitung von ϝοῖνος und vinum von vênas lieb, gelegentl. Beiwort des Somatranks, winja Freund (aufgestellt von Kuhn in s. Zeitschr. I, 191, angenommen von Maury 1, 118) nicht zu halten ist (G. Curtius GZ.[5] 390), so ist bemerkenswert, dass Hehn KZ. 25, 414 die Pflanze und deren Namen entschieden aus dem Semitischen ableitet; wie letzteres, ist mir nicht bekannt. Indes wollen wir zunächst was über das ursprüngliche Wesen des Gottes sonst aufgestellt worden ist, hier kurz angeben, abgesehen von dem bei Preller, Welcker u. s. f. jedermann zugänglichen.

Vom indogermanischen Standpunkt aus ist der Gott Soma nach der Seite seiner Eigenschaft als Blitz und Regen in Dionysos wiedergefunden worden (Asmus I 212), so schon von Muir, Original Sanscrit Texts V 259 f. Dionysos the grecian Soma, indem er III[2] 264 f. vergleicht Eurip. Bacch. 294 f. Cyclops 578 f. zu Rigv. 6, 47, 3. 8, 48, 3. (Kaegi RV. S. 219). Vgl. Duncker GdA. V[5] 131 ff. Der Somarausch, der den Indra stärkt und begeistert im Kampf, ist hier als Gottheit personifiziert, wie im

Indischen der Somatrank selbst. Und demnach in vergeistigender Auffassung ist bakchantische Begeisterung und Musik, sühnende Reinigung u. dgl. das Wesen des Gottes; auf griechischem Boden zeigt sich wieder die Mässigung; denn ursprünglich ists die mässigende Wirkung des Gewitters nach der Hitze, welche hier persönlich gefasst ist. Selbst der μηρορραφής in Zeus' Schenkel hat an Soma-Indra sein Gegenbild: Kuhn in s. Zeitschr. 1851, 192 ff. (ob schon vedisch?). Dazu εἰραφιώτης, Alc. Frgm. ἐρραφεώτης, von Sonne (aus sskr. ṛshabhas) als Befruchter erklärt, also — wenn richtig; G. Curtius GZ[5] 342 verzeichnet wenigstens diese Erklärung — vom Regengott hergenommen, wie er auch Ὕης und seine Mutter Ὕη hiess. So ist das feuchte Element sein Zufluchtsort; darum ist es das Meer, in welches er sich vor Lykoorgos rettet Ζ 133; er ist ja überhaupt der Gott aller befruchtenden Feuchtigkeit in Busch und Wald, Gebirg und Au, da er Blitzfeuer und Regen in sich vereint; vgl. Preller I 545. Aber es wird sich kaum leugnen lassen, dass auch barbarische Elemente in seinem Kultus sich finden. Wenn nun Hommel in seinem trefflichen Buch SV. 134 wegen des blossen Namengleichklangs (mit Rob. Brown, Academy 19. 8. 82 p. 136 f. und Fox Talbot) das nordbabylon. Beiwort des Sonnengottes Dannishi „Richter des Volks" für das Original zu Dionysos hält, so warnt Tiele in der RdlH. II 132 f. mit Recht vor solcher Gleichsetzung. E. Curtius G.Gesch. I[4] 51 erklärt den Dionysoscult für vorderasiatisch also nordsemitisch. Es ist nun freilich fraglich, ob der Name Διώνυσος rein griechisch ist; Maury I 83. 118 denkt an Ableitung von Ζεύς; M. Müller UdR. 321 dyu-niç-ya, Tag und Nacht, als νυκτέλιος, wie auch Benfey in den Nachr. d. Gött. kGdW. 1873, 12. März, als Sohn von Himmel und Erde. Die lesbische Namensform Ζοννύσω spricht nicht für die Auffassung: Zeus von Nysa, Preller I 549; dagegen hat Savelsbergs Erklärung aus Διό-συῦσος (vgl. ἀργεσνός: ἀργεννός u. ä. φαεννός) viel für sich (Kuhns Zeitschr. 16, 60); insbesondere auch erklärt sich das ω in Διώνυσος dadurch einfach (sskr. dvau, ashṭau, Dyaus = δύω, ὀκτώ, Διω-); demnach „Zeussohn", was unter allen Umständen passend ist. — Lang, Homer und die Gabe des Dionysos, Marburg in Steierm. 1862, ist uns nur dem Titel nach bekannt. Dagegen ist sehr beachtenswert, was neuestens O. Schrader, Thier- und Pflanzengeographie im Lichte der Sprachforschung, Berlin, Habel, 1884 unter Benützung von A. Griessbach die Vegetation der Erde I 323 ausführt: Die Gräcoitaler müssen den Weinstock in wildem Zustand, also in seiner eigentlichen Heimat kennen gelernt haben. Die dichten Waldungen des Pontus und Thrakiens bis zur Donau sind

die Urheimat des Weinstocks; daher ist bei Homer von Thrakien hauptsächlich Wein ausgeführt I 72. 196. Der Dionysoscult findet sich auf der nördlichen Balkanhalbinsel selbst bei den wildesten thrak. Völkerschaften. Wir fügen hinzu, dass somit v. Bärs Erwähnung der grossen Weinbäume Mingreliens allerdings eine richtige Wahrnehmung bezüglich alten Weinbaues machte. Denn nach Schrader ist *οἶνος* vinum rein gräkoitalisch, woran sich aram. gini, georg. g'wino, lasisch g'ini, mingrelisch g'wini reiht. Die Semiten haben später (nach Homers Zeit) für Ausbreitung der Weinkultur am Mittelmeer, in Kleinasien, Persien viel geleistet; aber für Dionysos bei Homer kommen sie nicht in Betracht.

90) §. 84. Die Schreibung *Διονύσου* ist unnötig; denn *Διωνύσου* ist als *Δjων.* zu sprechen, dann ist der Anstoss beseitigt. Sachlich ist hier eine Hindeutung auf den doppelten Kultus der Ariadne, von welchem auch Duncker GdA. V[5] 87. 203 handelt. Da Dionysos auch ein unterweltlicher Gott ist, so wurde sein und Ariadnes, seiner Gemahlin, Tod das einemal nach asiatischer Weise mit Trauer begangen, im Frühling dagegen die Wiederkehr, welche alles Leben aus dem Todesschlummer in der Erde erweckte, als ein festliches Beilager gefeiert: diese offenbar aus Asien importierte Frühlings- und Winterfeier ist hier nur in einem Zuge angedeutet. Weiteres gibt Preller I[3] 560 f., Welcker GG. II 591.

91) §. 84. a. E. die frühere Ansicht von Welcker Tril. 197 u. Duncker GdA. III 305 „die Götter der Bauern, des Ackers und der Obstfrucht, Dionysos und Demeter, interessierten die Ritter und deren Sänger nicht,“ (gegen welche auf O. Müller Proll. 127. 354 verwiesen wurde in der früheren Aufl. S. 117 f.) ist inzwischen aufgegeben, von Welcker G.G.L. I 391 (bis) ausdrücklich, von Duncker GdA. V.[5] 136 stillschweigend. — Nach E. Curtius Preuss. Jbb. 1875 S. 12 wären in Demeter und Persephone als *μήτηρ* und *κόρα* die beiden Seiten jener vielgestaltigen nordsemitischen Göttin der Naturkraft auseinander getreten: Demeter teilweise dem Zeus beigesellt aber weniger volkstümlich; die Jungfrau auch selbständig, *δέσποινα*, Königin des Schattenreichs; die doppelseitige Idee ist in Mesopotamien zu Hause, hat aber mit Variationen sich durch alle Mittelmeerländer Bahn gebrochen. Was gegen den geistreichen Aufsatz Bedenken erweckt, ist der Umstand, dass an den Verkörperungen dieser Idee bei den Griechen auch Here, Dione, Aphrodite, Athene also vier olympische Göttinnen Teil haben sollen; auch in der Gr. Gesch. I[1] 52 erklärt E. Curtius Demeter als von Kreta eingewanderte orientalische Gottheit. Asmus I 95 sucht dagegen Demeter und Per-

27*

sephone wie Dionysos als indogermanische Vorstellungen festzuhalten, wodurch sich auch leichter ihre mythologischen Beziehungen untereinander und zur Unterwelt erklären, auch Demeter als Göttin der Ehe, Zeugung und Geburt. Dass Persephone naturalistisch ursprünglich der festgehaltene Regen sein soll, da Demeter *δεσποινα* = dâsapatni in der Gewalt des Vritra sei, befremdet doch etwas. Dagegen die Erdmutter zugleich als Totengöttin hat bessere Analogien. *Περσεφόνεια* als Parsaphanâ oder *Φερσέφαττα* als parsaphatî die Lichtglänzende erklärt Sonne in Kuhns Zeitschrift 10, 133 als Mondgöttin, vgl. Hekate; dies wäre also eine spätere Substitution der Mondgöttin. R. Förster, der Raub und die Rückkehr der Persephone, Stuttg. 1874 hält den Mythus für vorhomerisch und Bursian, Lit. Centralbl. 1875, 182 gibt ihm Recht, nur sei die Geburtsstätte derselben nicht Asiens Ebene, sondern Thessalien oder Boötien und Attika. Beide halten ihn für rein griechisch. S. Preuner in Bursians Jb. 7, 129.

92) §. 87. *αἶσα* aus *ἀ-ϜισϜα* der entsprechende (nicht mathematisch gleiche) Anteil; für die Wortform vgl. G. Curtius GZ[5] 378; Doederlein Gloss. §. 429 und Pott EF. I[2] 222 nehmen *ἄν-ισος* als Grundform an, was indes bei dem erwiesenermassen mit *Ϝ* beginnenden Wort nicht nötig scheint. Das Digamma zwischen den Vokalen ist natürlich geschwunden wie in *εἴκοσι* u. a.

93) §. 87 a. E. Man denke nur an die Schwankungen, welche das gewöhnliche Volk selbst heute noch zeigt, wenn es wie die Bibel bald von Teufeln bald von einem Teufel spricht. Auch hat Sonne in Kuhns Zeitschr. 15, 104 schon erinnert an: zwei und drei Mören, Pausan. 10, 24, 4; zwei Mören, drei Thrien Hymn. Mercur. 552, zwei Gräen, drei Gorgonen, zwei Schwäne, drei Nornen am Brunnen; Welcker I, 161, 3 u. 164 an drei Zeus statt eines; vgl. die Muse und (neun) Musen *ω* 60; die Zahl der âdityas ist in den Veden trotz ihrer erhabenen Stellung nicht bestimmt; wahrscheinlich sind es sieben, später zwölf; R. Roth Vortrag am 1. Okt. 1851 bei der Philologenversammlung zu Erlangen. Dies hat freilich einen tieferen Grund, es sind die Ameshaçpenta der Iranier. Im Rigv. 9, 114, 3 werden sieben genannt, im Ath. Ved. 8, 9, 21 u. Rigv. 10, 72, 8 acht, in vs. 9 wieder sieben, die spätere Zwölfzahl geht deutlich auf die Monate. S. Kaegi RV. S. 195 f.

94) §. 88. Zur Sache mag erwähnt werden, dass in Aegypten als Schicksalsgöttinnen Hathoren (Hathor sonst ähnlich der Istar-Aschtoret; Tiele Kompend. S. 58 f.) auf Bildern in Gestalt lieblicher wohlwollender Jungfrauen dargestellt und Isis und Hathor als eine Naturerscheinung zu den Menschen in Beziehung gesetzt wurden. Moira ist Schai; bei der Seelenwägung nach dem Tode ist der Schai und die Renenet zugegen; sie führen auch den

Vorsitz beim meshen, Wiegen des Kindes. Schai aber heisst der Verteiler, Teil [s. Anh. n. 44 über Bagha], Loos, Schicksal; Renenet Geschick (auch jung. Jungfrau; auch ein Monat heisst so, vgl. hebr. עֵת χρόνος, καιρός, Glück, Unglück, plur. Schicksale). Renenet wacht über alles Entstehen; sie hält und säugt das Kind Horus (so die Sonne von der Morgendämmerung genährt!). Dies alles nach Le Page Renouf U. u. EdR. 149 ff.

Unter den vedischen Adityas befindet sich auch, obwol selten erwähnt, ança (Anteil) als Verteiler und bhaga (Anteil) als Austeiler, Schutzherr, Lord, bes. Rigv. 7, 41, 2-4. Es sind die Söhne der â-diti = Ungebundenheit, Freiheit, Unendlichkeit (W. dâ, praes. dyati), von der es heisst Rigv. 1, 89, 10 „Aditi ist der Himmel, . . die Luft, . . die Mutter, . . der Vater, . . der Sohn; Aditi ist alle Götter, die fünf Stämme. Aditi ist das Geborene, Aditi ist das noch Ungeborene." Varuna ist der wichtigste âditya, d. h. Sohn der Aditi oder des Weltalls. Es gibt zwei, drei oder sieben solcher, je nachdem man die Welt einteilt. Bergaigne III, 88 ff. 102. Vgl. auch Kaegi RV. S. 196.

95) §. 88. Der Abstammung nach ist das Wort μοῖρα zunächst von dem aus μερ abgeleiteten μορ gebildet, Curtius GZ[4] 332: „Die Eigentümlichkeiten der grich. Reduplikation [wozu auch noch διεμοιρᾶτο ξ 434 tritt] lassen ein ursprünglich anlautendes s (σε-σμαρ-ται) erwarten, aber mit n. 466 μέριμνα etc. ist die Bedeutung dieser W. doch schwer zu vereinen", was Ebel in Kuhns Zeitschr. 5, 417 versucht. Man müsste ein homonymes smar teilen ansetzen was misslich ist. Dazu stellt Fick Vgl. WB. II S. 284 das zweifelh. μορτή Anteil und altl. Morta eine der Parzen, die freilich auch unter mor S. 198 aufgeführt ist. Ebenso könnte man versucht sein, μόρος in der Bedeutung Tod unter diese W. mor zu stellen, was an sich keine Schwierigkeit hätte, als eben die Homonymie. Da nun aber μόρσιμος entschieden zu W. mer teilen gehört (nicht zu mortis), so ist jene Homonymie um so weniger nötig, da ja mit μοῖρα auch der Tod bezeichnet wird. Demnach sind wir berechtigt μοῖρα oder μόρος als etymologisch zusammengehörig zu behandeln, wofür ja auch μοῖρα neben ἄμμορίη spricht.

96) §. 88. Μοιρηγενής ist der Form nach ein Lokativ-Compositum, wie Ἰθαιγενής; Th. Weissenborn in seiner übrigens sehr guten Dissert. de composs. p. 50 sq. erklärt es demnach, wie λυκηγενής in luce genitus, als ἐκ μοίρης γεννηθείς; doch scheint dies weder sprachlich noch sachlich gut zu passen; denn was soll ein aus oder in der Moira geborener sein? Der Zusammenhang verlangt nicht ein Epitheton, das auf alle Sterblichen passen würde, sondern eben die Bedeutung Glückskind, also ist er „zum Glück

geboren" weil er einen Segensgott hat. Wie möchten auch sonst später Eltern ihre Kinder *Μοιραγένης* benannt haben? Der Lokativ konnte bekanntlich auch das Ziel bezeichnen: *χεὶρ πεδίῳ πέσε* u. dgl. s. meine Abhandlung Terminus in Quem. p. 26 ff.

97) § 90. *Θέσ-φατος*. Die Ableitung von *θεός* aus *θεσός*, welche zuerst (1858) von Doederlein Gloss. §. 2500 aufgestellt war, hat nun auch den Beifall von G. Curtius GZ.[5] 520. Auch A. Goebel hatte die alte Erklärung noch gebilligt im Philolog. 18, 222 und die neue *θεσός* aber als Schöpfer (*θεῖναι*) in Kuhns Zeitschr. 11, 55; anders freilich nun in seinem Lexilogus. Diese Göttersprüche brauchen nicht eben aus dem Mund eines Gottes zu stammen; seine Organe, die Seher, sind ja der Mund desselben (Aeschyl. Eum. 593 ff. Dind.); es sind dann überhaupt vaticinia *ι* 507. *ν* 172 *παλαίφατα θέσφατα* (Soph. OC. 452 f.). *λ* 151. 297. *μ* 155; daher *θέσφατα* geradezu oracula bei Aesch. Sept. 618. Agam. 1130 u. a.

98) §. 93. Schon die älteste indog. Zeit kannte etwas der Art, cfr. Pictet Origines Indoeurop. II 457 über die dhata oder tûla parîka, die Wageprobe; und zu der Runenprobe aus Hymiskvidha 1 ist noch hinzuzufügen, dass überhaupt bei den Germanen auch die Götter opferten und zauberten, letzteres um das Schicksal zu erkunden, so dass sie dadurch zu einer anderen Macht sich in dasselbe Verhältnis setzten wie die Inder zu ihren Göttern, die sie durch Zauberei zu bewältigen suchen (Asmus igR. I 278), wonach also Odin einer dunkeln Macht entgegengestellt wird, obwohl andrerseits seine Absolutheit postuliert wird im Volksglauben. Auch die Aegypter übten solchen Zauber: Le Page Renouf 196 ff. (selbst der Sonnengott Râ wird durch Zaubersegen curiert); die Chaldäer natürlich noch mehr: Lenormant MdCh. 228. 430; Maury Hist. des relig. de la Grèce a. II 441.

99) §. 93. Diese Lose heissen immer *κῆρες* resp. *κήρ*; einmal an einer verdächtigen Stelle erscheint ein Paar von Collektivlosen, deren jedes wieder eine Mehrzahl einzelner Keren enthält Θ 72—74; die Stelle ist auch durch die groteske Anschauung bemerkenswert, dass die eine Schale zur Erde hinabschlägt, die andere zum Himmel empor, und durch die sprachliche Eigentümlichkeit des *ἑζέσθην* mit der Variante *ἕζεσθεν*. Gleichwol möchte nicht ohne weiteres zu obelisieren sein. Gerade das sprachliche Rätsel spricht gegen eine Interpolation; und andererseits ist die Anschauung in X 210 noch grotesker; denn dort fährt die Wägschale Hektors bis in den Hades hinab (*Ἕκτωρ* kann dort nicht Subjekt sein zu *ᾤχετο εἰς Ἀΐδαο*). Auf einem Gebiet, das uns noch rätselhaft ist, mit dem Obelos arbeiten zu wollen, scheint uns nicht gesunde Kritik, auch wenn wir jenes *ἕζεσθεν* so wenig

zu erklären vermögen, als Veitch, Kühner und andere unter ἕζω es erwähnen. Wie sind aber jene κῆρες gedacht? Darüber sagt der Dichter nichts und es ist deshalb hier nur die spätere bildende Kunst und eine ausländische Parallele zu erwähnen. Die abschreckende Gestalt, unter welcher die Keres sonst wohl, wie auf der Kypseloslade Pausan. 5, 19, 1 dargestellt waren, brauchen wir hier nicht anzunehmen, Wir haben in unserem WB. s. v. κήρ eine Abbildung aus Overbecks Gallerie hom. Bilder aufgenommen, welche gleichsam Menschen en miniature zeigt; auch ist noch aufmerksam zu machen auf die Illustration zu X 211 auf einer pränestinischen Cista, wo Hermes die Wage hält, die Helden selbst in der Nähe sind, Hektor zunächst, Achilles fernerstehend sich rüstend — erkl. von Wollseifen im Progr. des Gymn. Crefeld 1883. Ob Christ, Die Wage des Zeus bei Homer, Innsb. 1879, hierüber spricht, wissen wir nicht. Die erstere Abbildung hat offenbar εἴδωλα im Sinne, und insoferne ist eine ψυχοστασία dargestellt, wie sie Aeschylos sogar auf die Bühne brachte (eine naive Darstellung dieser Keren Memnons und Achills, s. b. Millin, Peint. de Vases I 19, Gallerie Tafel CLXIV, 597; geflügelte Keren: b. Tischbein II, 20 = Millin Gall. CXX 459). Ebendies führt uns zu der ausländischen Parallele. Es ist die bekannte Abbildung des ägyptischen Totengerichts im Saal der doppelten Gerechtigkeit (auf einem Berliner Papyrus in Theben gefunden) welche Dümichen seiner Gesch. des alten Aegypten, Berlin, Grote, 1879 als Titelbild beigegeben hat. Hier ist nun freilich in die eine Wagschale eine Urne gesetzt, während sonst das Herz des Toten gewogen wurde; daher Maury (Hist. des relig. de la Grèce antique), der I 284 auf die etruskischen Urnen hinweist, unter Anführung von De Witte in den Annali d. Instituto archeol. Rom. V 308 auf κῆρ in der Bedeutung Seele verfällt. Ueber dies ägypt. Bild und seinen Sinn vgl. Le Page Renouf 182 f.; solche Totengerichtsbilder gab es erst seit Sethos I (ca. 1400 v. C) und noch 1240 v. C.: M. Duncker GdA. I⁵ 201 f. Ob nun solche ägyptische Darstellungen der Wage der κῆρες eine Anregung auf griechische Vorstellung ausübten? — Wenn Zeus lediglich als Losorakel die Wage verwendete, möchte man getrost behaupten, eine solche Idee konnte auch ohne Vorbild entstehen; da aber gerade das Wägen der κῆρες dazutritt, so möchte man es auch nicht absolut verneinen dürfen, denn ein Losen über unentschiedenes ist die Handhabung der Wage durch Zeus nicht. — Kiene, dessen Note uns die Anregung zu der Darstellung im Text gegeben hat, sagt (Komposition der Ilias, S. 37, n.) „Der Gebrauch der Wage bezeugt nach Aussen, dass der persönliche Ratschluss, den der Gott nach reiflicher

und ernster Ueberlegung gefasst hat, ganz im Einklang steht mit der μοῖρα (dem unparteiischen Verhängnis). Man vgl. Θ 477, wo Zeus ausdrücklich sagt: ὡς γὰρ θέσφατόν ἐστι. Ihr Gebrauch ist ein Warnungszeichen für die widerstrebenden Götter. So verlässt Apollo den Hektor, als Zeus zur Wage greift."

100) §. 94. Analog ist im Zend die Zrvana akarana, die endlose Zeit, Brockhaus 361; Spiegel ZdDMG. 5, 228 und Avesta Uebers. II 217, Haug Essays 9. — Zeus ist eben nicht absolut, sagt Asmus, igR. II, 57 ff.

101) §. 96. ὑπέρμορον. Das Sprachliche, das wohl meist anerkannt ist, mag hier in der Anmerkung zusammengestellt werden. Zunächst ist die Bedeutung der Präposition zu betrachten; dass παρά c. acc. wider bedeutet παρὰ μοῖραν ξ 509 wider Gebühr, πὰρ δύναμιν N 787 wider Macht hier = über die eigene Kraft, demnach παραίσια σήματα φαίνων (gebildet wie παράνομος) Δ 381 eigentl. wider die αἶσα aber in dem Sinne von unglückliche d. h. unheilverkündende (αἶσα hierin wie μοῖρα in μοιρηγενής = Glück): dies alles ist bekannt, dass aber eine Ueberschreitung auch eine Contravention in sich schliesst, war früher weniger in den folgenden Beispielen erkannt; ὑπὲρ ὅρκια πημαίνειν oder δηλήσαντο heisst wider den Bundesvertrag sündigen. Schon im Sskr. kann ati (über) umschlagen in die Bedeutung wider Rigv. 10, 12, 5. 10, 33. 9. — ὑπὲρ θεόν wider Gott, ὑπὲρ Διὸς αἶσαν wider das von Zeus verhängte Geschick; (ὑπὲρ αἶσαν über Gebühr, wenn der Gegensatz κατ' αἶσαν dabei steht oder gedacht ist). ὑπὲρ μόρον wäre also dasselbe wie παρὰ μοῖραν dem Sinne nach: wider das Geschick: es ist jedoch für das von Herodian zu Υ 30 ververlangte Substantiv das adj. neutr. (C. A. J. Hoffmann, Proll. zu Φ S. 110 f.) ὑπέρμορον gebräuchlich, daher wegen des adverbialen Gebrauchs auch plur. ὑπέρμορα B 155 gebildet, genau wie ὑπασπίδια προβιβάντος, oder wie E. Wörner ἀνόπαια διέπτατο erklärt: lukenwärts in die Höhe.

102) §. 99. Das Hypermoron. Rigveda 10, 33, 7 ff. über den Götterwillen hinaus [ὑπὲρ αἶσαν cf. Kaegi RV. p. 165] lebt niemand, auch nicht, wenn er 100 Leben hätte; (8, 28, 4: Wie die Götter es wollen, so wird es geschehen, das kann niemand ihnen nehmen). Wenn der Sterbliche unerwartet aus grosser Lebensnot befreit wird, wie Odysseus ξ 357. 359, dann hat er vollkommenes Recht zu schliessen: denn noch ist mirs beschieden zu leben. Wenn ihm aber ganz unerwartet ein Unglück begegnet, dann ruft er wie Wallenstein: „Die Sterne lügen nicht, das aber ist geschehen wider Sternenlauf und Schicksal." So hat Frankreich 1870/71 nicht fassen können, dass es besiegt sei und, wie der einzelne Mensch in solchem

Falle, lieber sich eingeredet, dass es nicht „mit rechten Dingen“ hergegangen sei. So haben die Griechen wider des Schicksals Bestimmung gesiegt *P* 321 (so schien es). Der Fall mit Aigisthos ist ganz eigener Art, denn wenn ihm als Moira bekannt war, dass er durch Heirat der Klystämnestra eben die ihm genau mitgeteilte Moira zu erwarten habe und er thut es doch, dann handelt er bewusst wider Götterbeschluss ὑπὲρ μόρον, aber ebendadurch ereilt ihn die Moira und es ist gar kein Zweifel, wer dann der unterliegende Teil ist. Eine Lücke bleibt hier freilich: wenn einem Sterblichen die Moira bekannt gegeben ist, kann er sie auch, zu seinem Schaden, verschmähen; da ist die Moira überschritten, aber unter ganz eigenartigen Umständen, in welche der gewöhnliche Sterbliche gar nicht kommt. Dieser isolierte Fall hat aber als Zeichen eines fortgeschrittenen religiösen Nachdenkens eine gewisse Bedeutung. Denn wenn auch jene Wahl, die dem Aigisthos freistand, Aehnlichkeit mit des Achilleus' διχθάδιαι κῆρες zu haben scheint, so ist doch noch grösser der Unterschied. Denn ersterer wählt eine durch die Götter ihm ausdrücklich verbotene Sünde, indem er der sinnlichen Lust folgt. Es steht also im Hintergrunde der Gedanke an die sittliche Willensfreiheit der Menschen, von welcher in Abschnitt VI zu handeln sein wird. Vgl. auch §. 100 des Textes.

103) §. 102. Κήρ ist wohl zunächst von κείρειν (verwandt lat. curtus, curis, deutsch schere, sskr. kâras Mord, kîṇas verletzt, getötet, kartarî Jagdmesser, kartaris Schere) abzuleiten (G. Curtius GZ[4] n. 53) und erinnert an das Abschneiden des Lebensfadens. Leo Meyer in Kuhns Zeitschr. 5, 375: Todesgöttin wahrscheinlich = kâlas Tod. Nachdem aber μοῖρα als dieser und κήρ als der Schnitt in Gegensatz gebracht waren (die Lebenslänge wird bei der Geburt schon bestimmt, also auch das Abschneiden des Fadens: die μοῖρα bestimmt zugleich die κήρ), wurden eine Zeitlang beide zusammen oder wahrscheinlich schon drei als Moirai oder Κλῶθες bezeichnet (τρίμορφοι Aesch. Prom. 516); seitdem wurde κήρ nur als wirkliche Todesart gefasst und daher in der Mehrzahl gebraucht; diese wurden weiterhin personifiziert, aber merkwürdigerweise hauptsächlich als Dämonen des blutigen Tods in der Schlacht, neben Ἔρις, Κυδοιμὸς usf. Dies ist nun eine spätere Anschauung, wo sie als blutige Ungeheuer mit Flügeln, die Toten mit Zähnen zerfleischend betrachtet wurden. Diese Art von Unholden, welche schon lange (vgl. Grimm d. Myth. 240) mit den Walküren verglichen worden, finden sich nach der Schilderung des Hesiod ἀσπ. Ἡρ. 156. f. 249 ff. Göttl. auf etruskischen Bildwerken, wie ehemals

auf der Lade des Kypselos Pausan. 5, 19, 1, mit Zähnen und Krallen; vgl. geflügelte Ker bei Tischbein II, 20 = Millin Gall. CXX, 459. Wahrscheinlich menschenartig, wenn auch mit blutgetränktem Kleide, ist die verderbliche Ker Σ 535 ff. dargestellt.

104) §. 101 a. E. Aeltere Literatur (auszugsweise).

I. Moira über Zeus:

Harless, Opusc. var. argum. p. 388 bes. 433 ff.
Müller, Prolegg. p. 247.
Hase, Alterthumskunde p. 83.
Bernhardy, Gr. Literaturgesch. II³, 1 p. 26.
Ulrici, Gesch. der hellen. Dichtkunst p. 187.
Haupt, allgem. wissenschaftl. Alterthumskunde II 102.
Dissen, kleine Schriften p. 348.
Bumke, de Fato Homerico, Progr. Braunsbg. 1828.
S. Welcker, Gr.GL. I, 184.

II. Zeus über der Moira:

Lange, Einl. in d. Stud. d. griech. Mythologie. p. 100 ff.
Nitzsch, Anm. z. Od. I, 178 ff.
Göttling, Hermes 29, 272.
Zeyss, Comment. quid Hom. et Pindarus etc. p. 35 ff.
Völcker, Allg. Schulzeitg. 1831. II. Nr. 144.
Mätzner, de Jove Homeri p. 76 ff.
Eckenbrecher, de Jove Homeri p. 3 ff.
Schmalfeld, de fato Homerico p. I. Eisleben 1836.
S. Welcker, Gr GL. I, 184.

III. Vermittelnde Ansichten:

Delbrück, Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporib. fuerit vis. Mgdb. I 1797 p. 48 ff.
bes. Creuzer Symbolik II p. 458.
Bendtsen, de fato, imprimis Hom. Hann. 1815.
Haentjes, üb. d. Schicksalsidee. Köln 1848.
Hammer, de Jove Hom. Zerbst 1855.
Malkowsky, de Jove. Deutsch-Krone 1883.

Neuere mit dem Verf. 2. Aufl. übereinstimmende:

Lübker, Ges. Schr. S. 20.
L. Müller, de fato Hom. Berol. 1852, bes. S. 52.
Schwenck, Myth. der asiat. Völcker I 423.
Preller in Pauly's RE. III, 431. IV, 593.
„ Gr. Myth I³ 431 ff.
Gerhard, Gr. Myth. I §. 201.
Furtwängler, die Idee des Todes etc. S. 48. 172.
Jacob, über Entstehung d. Il. u. Od. — p. 51. 61 f.
Vgl. Nachhom. Theol. Anm. 14.
Welcker, Gr.GL. I 183 f. „Moira u. Gottes Wille sind eins."

Neuere Literatur:

Gladstone, Studies on Homer II 285—290, hom. Stud. v. Schuster 228—232.

Lehrs, Populäre Aufsätze etc. 2. Aufl.

Christ, Augustin, Schicksal u. Gottheit b. Homer. Innsbr. 1877;
„ „ die Wage des Zeus b. Homer. Ebda. 1879.

Cerrato, L., Del fato nelle poesie omeriche: Studio. Torino, Bona 1879. Angez. von F. Cipolla in d. Rivista di filologia VIII p. 540--559.

Neumann, Alb., de notione *Μοίρας* in carminibus Homeric. Diss. 1867.

105) §. 104. Mit diesen wird denn auch die Schlauheit des Sisyphos bezeichnet Theogn. 701 ff. Bgk *und wenn du besonnener wärst als Rhadamanthys selbst und hättest auch mehr schon erfahren als Sisyphos Aiolos' Sohn, der selbst aus dem Hades durch seine Gewandtheit entschlüpfte.*

106) §. 106. Peleus hat überhaupt nur als Götterliebling *Ω* 60 f. Thetis zur Gattin erhalten; diese ist vor Achilles' Abfahrt von Phthia *Λ* 396 und bei derselben (*Σ* 57. *Π* 222 ff. *Σ* 438 ff.) noch dort. Von da an aber wohnt sie bei ihrem Vater Nereus; nirgends ist von einer Rückkehr zu Peleus oder einem weiteren Aufenthalt in Phthia die Rede (*Λ* 357 f. 493. 496. *Σ* 35 f. *Ψ* 14. *Ω* 83. *λ* 546. *ω* 85. 91. 47. 55. 73. 85). *Τ* 334 ff. denkt Achilleus der Heimat nur mit Erwähnung des Peleus, Thetis selbst spricht *Σ* 432 ff. von ihrer Ehe mit ihm als von einem vergangenen Leid im Gegensatz zu dem jetzigen. *Σ* 86 besagt nur: wärest du doch nie nach Phthia gekommen und hätte Peleus eine Sterbliche geheiratet. Auch *Σ* 57 ff. 330. 440 ist nicht so zu verstehen, als ob Thetis noch in Phthia weilte. Auch ist *Τ* 422 *τῆλε φίλου πατρὸς καὶ μητέρος* nur formelhaft = fern von der Heimat. Vgl. Schol. Apoll. Rhod. 4, 816: Sophokles in *'Αχιλλέως ἐρασταί* sagt, Thetis habe in Folge einer Schmähung des Peleus ihn verlassen, eine Sage, welche freilich wie Schol. zu Aristoph. Nub. 1068 die Trennung der Thetis schon in die Zeit nach Achill's Geburt verlegt.

107) §. 107. Ueber die Hochzeitsgeschenke der Götter vgl. *Ω* 62. *Ψ*.277. *Ζ* 84. *Ρ* 443. *Π*. 143. Nitzsch Epische Poesie S. 153 n. 30. — Dazu Plut. Demetr. 42 s. fin. Plat. Minos 319 D.

108) §. 108. Lobeck Aglaoph. I 347 f. findet das wesentliche Verdienst beider in der Fixierung der zerstreuten religiösen Traditionen in ein System, Preller Demet. p. 20 in der Stiftung einer Naturreligion durch Vereinigung der Lokalseparatismen, Ulrici Gesch. d. hellen. Dichtk. I 70 in der Umschaffung der alten überlieferten Götterlehre in die anthropomorphistische

Bildung, cf. dort S. 103 n. 17; Welcker II, 75 darin, dass sie die gegebenen Begriffe von jedem ihrer Götter fester und schöner bestimmten. Vgl. ausserdem Hermann, Gottesd. Altert. §. 6, 5 und Culturgesch. I, 81 f.; Schömann Gr. Altert. II, 120; Ritz, De Homero religionis auctore et varia deorum quos finxit origine. I. Hersfeld 1862.

109) §. 109. Schimmelpfeng, de diis in conspectum hominum venientibus apud Hom. Cassel 1856.

110) §. 110. Nitzsch III, p. 402 „nur oder am ersten in der Einsamkeit — steht die persönliche Erscheinung eines Gottes zu hoffen". Der von Aristarch athetierte Vers λ 547 würde dem nicht widersprechen. Denn es ist ein Missverständnis zu glauben, dass Pallas Athene sichtbar (wie in Aeschyl. Eumen.) dort als Richterin erschienen sei, vielmehr ist zunächst die sprachliche Verbindung durch καὶ so zu fassen, dass (wie auch Hentze erklärt) die Göttin nur auf das Urteil der Troer einwirkt, wie sie den Freiern den Sinn und Verstand verwirrt παρέπλαγξε δὲ νόημα und wie jede Gottheit auch dem Sterblichen eine Bethörung senden oder sonst ihn geistig bestimmen kann. Es ist gar nicht unpassend, dass Odysseus hervorhebt, wie er persönlich an diesem Urteil gar keine Schuld trage; auch eine unepische Dunkelheit kann man bei einer so weltbekannten Thatsache hier nicht finden, denn es kam ja hier gar nicht darauf an, mit epischer Breite den Hergang jenes Prozesses zu schildern (wie das weit später in rhetorisierender Weise Ovid gethan hat). Dass Odysseus bei einer für ihn so wichtigen Entscheidung den Einfluss seiner Schutzgöttin erkennt, ist sehr natürlich. Er macht dasselbe auch in seiner Anrede an Aias geltend, vs. 555, mit dem Zusatz, dass eben auch diese Moira für Aias schliesslich von Zeus ausgegangen sei, 559 f. Darin ist gar nichts unhomerisch und wenn Aristarch doch mit Rücksicht auf die Kykliker so urteilt, kann er sehr leicht geirrt haben; denn diese können ja eben den hier nur angedeuteten Zug episch breit behandelt haben. Dass der Vers 547 sich glatt ausscheiden lässt, wird wohl niemand als genügenden Grund der Athetese erklären wollen.

111) §. 111. So Nitzsch an verschiedenen Stellen seiner Anmerkungen, bes. I, 129, 213; besonders aber Platz, die Götterverwandlungen, im Karlsruher Lyzealprogramm 1857 und auch der Herausgeber dieses Werks fühlte entschieden das Bedürfnis die Verwandlung, die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, also soweit sie ein Aufgeben des eigenen Wesens sein sollte, wegzudeuten, und auch heute noch ist er der Ansicht, dass diese Verwandlung nur auf die Erscheinungsform sich erstrecke, indem die Gottheit gleichsam wie ein Kleid dieselbe über und um sich hat, was

noch mehr ins Auge fiele, wenn Sonne Recht hätte (in Kuhns Zeitschr. 15, 91) *ἔοικα* als *FίFοικα* von W. viç intrare, woher *Fοῖκος* stammt, abzuleiten, was nicht der Fall ist; dazu erinnert er an ga-leika leibgemeinsamhabend, woraus „gleich" entstanden ist. Die Erklärung der Verwandlungen als bloser Vergleich ist jedenfalls aufzugeben, und somit hatte auch L. v. Jan in den Münchener Gel.-Anz. 1841 no. 128 p. 1029 und Kirchhoff im Rhein. Mus. XV, 331 über *α* 320, W. Wackernagel, *Ἔπεα πτερόεντα*, Basel 1860 p. 34 recht. Vgl. noch besonders Ameis-Hentze im Anhang zu *Η* 59. *Δ* 75. *χ* 240 u. *δ* 410 a. E. Gladstone, Studies II, p. 99 über Athene.

112) §. 111. Vgl. Mx. Müller, UdR. 58—145. Asmus I, 130. Die heiligen Tiere sind ursprünglich die Göttergestalten selbst I, 149 ff. Tiersymbole oder Attribute sind frühere Erscheinungsformen, auch Tiernamen von Göttern weisen auf diesen Zustand zurück (Gandharvas, Açvinau, *Μέλισσαι*, Picus, die Schlange Dahak, *Ἀμάλθεια*) Zeus' Adler, aber auch Zeus als Stier, als Schwan, Jo (*Ἰὼ* = *Διώνη* = Here) als Kuh, Athene Eule, dann blos Eulenkopf, dann das Symbol der Eule usf. Agni der Blitzvogel. Eine sehr scharfsinnige Behandlung hat die ganze Sache, soweit sie Verwandlungen in Vögel, den Wetterbaum u. a. Bäume, anatolische (kleinasiatische) Vermittlungen, Vogelaberglaube etc. betrifft, erfahren durch Sonne in Kuhns Zeitschr. 15, bes. S. 88 ff. 120 ff. 369, 435. Noch ein paar Einzelheiten aus anderen Religionen: Rawlinson Assyr. Inscript. 4, 14, 1, 15 (akkadischer Hymnus): „Der Gott Ungal-tur-da, in einen Vogel machte er sein Aussehen, in den Gott Zû (göttl. Sturmvogel) machte er sein Aussehen". (Lenormant MdCh. 127. Hommel SV. I, 297): Zendav. Yascht 19, 35: Es entwich die Majestät von Yima in der Gestalt des Vogels vāragna (= Adler, Hübschmann in Kuhns Ztschr. 26, 608). Hiouen-tsang (chinesischer Reisender in Indien 629—45 p. Ch.) berichtet: Lorsque l'Archat eut achevé ses paroles, il donna une preuve de la puissance divine en disparaissant à l'instant même etc. (M. Müller, History of ancient sanscrit Literature p. 309).

113) §. 111. Bemerkenswert, dass in den ägyptischen Hieroglyphen das Bild des Sperbers: Sonne, Gott, und mit dem Bild für Feuer: die Seele bezeichnet; Lauth, Sitzungsber. der k. b. Ak. d. Wiss. 1876 phil.-hist. Cl. I, 1 p. 67. — Die heiligen Tiere: Mx. Duncker, GdA. I[5] 44. 16. 46 Stier u. Kuh für lebenschaffende Götter, Sperber u. Katze für Gottheiten des Lichts und für Bast, der weisse Ibis für Toth, der Hundsaffe dem Anubis heilig. Einzelne Tiere gelten als Incarnation des Gottes und werden als continuirliche Incarnation im Adyton verehrt.

114) §. 113. Diese Stelle hat Rob. Geier, ZfAW. 1840 p. 630 ff. mit Recht gegen die Auffassung Lessings geltend gemacht, als gebrauchten die Götter die Wolken nur, um sich vor einander zu verhüllen, während dagegen der Mensch nur durch eine besondere Erleuchtung die Götter zu erkennen vermöge.

115) §. 113. Hadeskappe. Ueber das Mythologische dieser Symbolik handeln C. F. Hermann, die Hadeskappe, Göttingen 1853, Preller, Gr. Mythol. I³ 655, Gerhard, Gr. Myth. §. 486, 2, c. Vgl. Welcker, Gr. GL. I, 86.

116) §. 113. Vgl. Welcker, Trilogie 384.

117) §. 117 a. E. „Ueber diesen Gegenstand hat Völcker in der Allg. Schulzeitung 1831 Abt. II N. 144 ff. einen Aufsatz: die homerische Mantik etc. geliefert, den ich vortrefflich finde, wenn ich gleich die Ansichten dieses Gelehrten nicht alle teilen kann und auch in der Gesammtdarstellung der Sache anderen Principien folgen zu müssen glaube. Beispiele gibt auch Nitzsch III. p. 76 ff.“ Hier darf wol auch an die in §. 111 g. E. gemachte Bemerkung erinnert und insbesondere auf die systematische Darstellung verwiesen werden, welche Lenormant in seinem wiederholt von uns citierten Werk Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, besonders im II. Theil von S. 420—525 gibt, da dieselbe zugleich auch die antike Teratoskopie und Mantik berücksichtigt in folgenden Abschnitten: 1) Grundlehren der chald. Weissagekunst, 2) Wahrsagerei aus Pfeilen u. Sehnen, 3) Auguralliteratur der Chaldäer, 4) die Auguren, Vogel- und Opferschauer, 5) die Vorbedeutungen der atmosphärischen Erscheinungen, Prophezeiungen aus Wasser, Feuer und Edelsteinen, 6) die Prophezeiungen aus Pflanzen, Tieren u. zufälligen Begebenheiten, 7) Wahrsagerei aus Missgeburten, 8) die Träume und deren Deutung, 9) die Pythonen und die Nekyomantie, 10) Vorbedeutungen geometrischer Figuren (Anhang: die sechs ersten Kapitel des Buches Daniel). — Hier wird der grossartige Zusammenhang klar, in welchem seit ca. 2000 J. vor der christlichen Aera durch alle Zeiten u. Zonen des Altertums und in seinen Ausläufern eigentlich bis heute die Herrschaft des Aberglaubens sich fortgepflanzt hat, welcher in so uralter Zeit von den Chaldäern bereits in ein System gebracht worden ist, dessen Wurzeln freilich noch weiter zurück in antikem turanischem Schamanentum liegen.

118) §. 118. Einige hier wichtige Ausdrücke wären zuerst sprachlich zu beleuchten; freilich hat dies gerade eine gewisse Schwierigkeit. 1) *Τέρας*, welches schliesslich eine weite Bedeutungssphäre gewinnt, ist zunächst sicherlich mit *ἀστέρες* verwandt und in der Form *τὰ τείρεα πάντα τά τ᾽ οὐρανὸς ἐστεφάνωται* Σ 485 sind

offenbar die Sterne oder Gestirne gemeint; aber den Τειρεσίας werden wir doch nicht zum Astrologen stempeln, andrerseits uns erinnern, wie στεροπή, ἀστράπτω, στέροψ glänzend den Beweis liefern, dass dem Griechen die Bedeutung des Ausstreuens (sei es nun als ausgestreut oder wie andere meinen als Lichtstreuer) der Wurzel ganz abhanden gekommen ist, und somit werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir auf griechischem Gebiet (trotz der verwandten Zusammenstellungen bei G. Curtius GZ.[5] 206) die Bedeutung des Lichts, als des himmelentstammenden, den Meteoren im weitesten Sinn, τὰ μετέωρα, zu Grunde liegend annehmen. Darum Διὸς τέρας αἰγιόχοιο, was sofort an den Blitz erinnert, ἀστέρα Δ 76, πορφυρέην ἶριν τέρας ἢ πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος, P 548, ἴρισσιν Λ 28, dann mit Blitz und Regenbogen gewissermassen ähnlich die Schlange B 324, αἰόλον ὄφιν M 209, Γοργείη κεφαλή E 742, πολέμοιο τέρας Λ 4 doch wohl die Aigis, dann allgemein was Zeus oder die Götter als sichtbares Zeichen senden (ἧκε Δ 76, ἔφηνε B 324), der laute Donner des Zeus σήματα φαίνων heisst τέρας φ 415. Etwas plötzlich aufleuchtendes oder erscheinendes für den Vorgang der Handlung belangreiches von Zeus oder den Göttern ausgehendes möchte der gemeinsame Begriff sein. 2) σῆμα, ein noch unerklärtes Wort, wenigstens ist die Erklärung Benfeys aus jnâman (das ja = nomen ist) sprachlich nicht zulässig und Fick, G. Curtius, A. Göbel, Vaniček behandeln das Wort gar nicht. In Ermangelung von besserem, anstatt einfaches non liquet auszusprechen, wagen wir noch wie im J. 1861 daran zu erinnern, dass σῆμα im dorischen σᾶμα lautet, und lak. ἐσάμεν = ἐθεωροῦμεν ist, dass also doch viell. trotz θηέω u. a. das ionische σῆμα als religiöser terminus (neben dem Stamm θαϝ. ταφ) sich halten konnte. Der besondere Begriff wäre also eine überraschende oder staunenerregende Erscheinung; allmählich müsste die Bedeutung freilich in die einer sichtbaren Erscheinung, eines besonderen Zeichens übergegangen sein. Vgl. N 242 βῆ δ' ἴμεν ἀστεροπῇ ἐναλίγκιος ἥν τε Κρονίων χειρὶ λαβὼν ἐτίναξεν ἀπ' αἰγλήεντος Ὀλύμπου, δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί, was übrigens gerade so gut, vgl. φ 415, τέρας heissen könnte.

119) §. 118. Vgl. Ph. Mayer, Zweiter Beitr. zur homer. Synonymik, Progr. d. Landesschule Gera, 1844, Absch. I. J. H. Heinr. Schmidt, Synonymik der gr. Spr. I p. 58.

120) §. 120. Die οἰωνοί wörtl. grosse Vögel, sind die Raubvögel, als die am höchsten fliegenden und daher am ersten geeignet vom Himmel Kundschaft zu bringen als Vermittler der Gottheit. Es ist übrigens hiebei insbesondere noch an das zu erinnern was oben §. 111 g. E. über die Beziehung der Vögel zu den Göttern

auseinandergesetzt ist. — Die Richtung des Fluges solcher 'Anegang'-Vögel rechtsher ist auch schon im vedischen Glauben die glückverheissende, wie bei Kaegi RV. Anm. 361 S. 231 zu ersehen, welcher auch *Ω* 319. *K* 274. *N* 821. *Ω* 292. *ω* 311 aus Homer anführt und dazu Grimm deutsche Mythol. S. 1083 ff. Gesch. d. deutsch. Spr. II, 983 ff. Vgl. C. F. Hermann, GA. §. 38, 9 f.

121) §. 120. Gladstone, Studies II, p. 98 macht darauf aufmerksam, dass sanskr. skandhas Reiher und zugleich Krieg heisse.

122) §. 121. Näheres ist z. B. bei G. Curtius GZ.[5] 311 f. zu finden; doch wollen wir von der W. ma, man (welche Fick, Vgl. WB. I 165, für identisch mit ma, man messen erklärt) hier die zweite Bedeutung, welche das erregte Denken und demnach begeistert, rasend sein, grollen Pictet KZ. 5, 325 bezeichnet, hier in einigen Vertretern betrachten. Sanskr. manyu Kummer, Zorn; *μαίνομαι*, *μάντις*, *μῆνις*, *μενεαίνω* begehren, *μενοινή*, *μέμαα*, *μαίομαι*; metus; sanskr. mantar Erdenker, mantra Rat, Spruch, mâdhas Sorge. Dies zum Hinweise darauf, dass in *μάντις* ursprünglich wohl nicht nur der abstrakte Gedanke, sondern das erregte Denken, also etwas Inspirationsmässiges vorausgesetzt worden ist. Von hier aus ist aber auch kein grosser Schritt zur Ekstase des Sehers und der Seherinnen, und eine frühe Existenz solcher setzt eben die des delphischen Orakels bestimmt voraus, weshalb auch an der Prophezeiung des Theoklymenos nicht Anstoss zu nehmen ist; zumal er der Seherfamilie ausdrücklich zugewiesen ist.

123) §. 132. Zu den Ahnungen rechnet Nitzsch gelegentlich III, p. XVIII auch *μ* 295, wo Odysseus nach Erzählung der Widerspenstigkeit des Eurylochos fortfährt: da erkannt' ich denn, dass gar schlimmes ein Gott ersann; gerade wie Nestor *γ* 166 aus dem Streit und der Trennung der heimkehrenden Griechen dasselbe erkennt. Hier liegt also ein Erkennen der Umstände, die ja wie mala omina aussehen (*Α* 8), vor, eine Combination der Folgen mit denselben, also ein Akt des berechnenden Verstandes — nicht eine Ahnung; vgl. *ϑ* 299 und *Θ* 170 mit 175; *P* 623 mit 616. 688.

124) §. 132. Vgl. besonders Schol. AV. zu *Π* 854; Plat. Apol. p. 39 C, Cic. d. divin. 1, 30 mit den Ausll.

125) §. 133. Gegen die Echtheit dieser Verse sind schon bei den Alten gewichtige Bedenken verzeichnet, aber die Anschauung von dem Berufe des Sehers stimmt mit der sonstigen so sehr überein, dass sie für homerisch gelten muss, selbst wenn wir Aristarchs Meinung (Lehrs p. 358) teilen, dass *Α* 365—392 somit auch 385 unecht sei. — Das Wort *ϑεοπρόπος* ist nicht

ganz aufgeklärt; scheinbar entspricht die Ableitung Leo Meyers in Kuhns Zeitschr. 22, 54 (von W. prak = precor, wovon procus; demnach *Ϝεπ*: lat. voc. = *πρεπ*: *προπ*. proc) der Gottbefrager; aber freilich ist sonst im Griechischen diese Wurzel unvertreten und das befragen im religiösen Sinn ist *πυθέσθαι* (*Πυθώ*) oder *θεῶν εἰρώμεθα βουλάς* oder *ἠτέομεν θεόν*. Daher würde man gerne nach den Andeutungen in dem ausserordentlich fleissig gearbeiteten Wörterbuch von Suhle-Schneidewin der W. *πρεπ-* die Bedeutung „in die Erscheinung treten" geben, während *πρέπω* sonst hervorstechen heisst. Dann ist *θεόπρεπτον*, *θεοπρόπιον*, *θεοπροπίη* Gottesoffenbarung, *θεοπρόπος* der den Gott offenbarende oder der Gottesoffenbarung besitzende. Freilich fehlt das Wort *πρέπω* (von dem auch *πόρπη* nicht zu trennen sein wird) bei G. Curtius wie bei Fick, so dass es ganz auf das griechische Gebiet beschränkt sein müsste, was doch ebenso wenig glaublich ist, als dass es ein Fremdwort sei, da es ja doch viele Ableitungen (*-πρεπής* etc.) aufweist.

126) §. 133 a. E. Vgl. hierüber Völcker in der Recension des Aglaoph. p. 43; er behauptet mit grosser Wahrscheinlichkeit auch enthusiastische Weissagung zu Delphi; allen furor divinus spricht der homerischen Mantik ab Lobeck im Aglaoph. p. 264 ff.; C. F. Hermann GA. §. 37, 6 und die dort genannten. Vgl. jedoch Nachhom. Theol. IV §. 16. Für Homer genügt es, auf Theoklymenos §. 123 im Text und auf die Bezeichnung *μάντις* Anhang n. 122 zu verweisen. — Uebrigens macht schon Mezger in Pauly's RE. II, 1117 darauf aufmerksam, dass bei der griech. Inspiration jenes Extrem vermieden ist „eine die menschliche Freiheit ganz vernichtende Uebermacht des inspirierenden Geistes" zu statuieren und dass so „bei all der vielfachen Gebundenheit an die Natur doch die menschliche Individualität bis auf einen gewissen Grad gewahrt erscheint." Es ist eben wieder jenes unvergleichliche Ebenmass, das die griechische Nation mit so glücklichem Takt auf allen Gebieten einzuhalten wusste. Eine Ausnahme aber natürlich kein Gegenbeweis ist die leise Andeutung von inspirierten Tieren.

127) §. 135. Dies ist in Homer noch nicht der Fall; aber es ist bemerkenswert, dass die Erzählung Herodots 9, 34 nicht undeutlich derartigen Eigennutz auf Melampus, also auf die vorhomerische Zeit zurückführt: sagt ja Sophokles Antigone 1055 freilich schliesslich nach der Entwickelung der Handlung mit Unrecht *τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος*, aber gerade das Sentenziöse dieser Aeusserung ist belastend genug für dieses *γένος*: Dass diese Discreditierung schon ziemlich hoch hinaufreicht, beweist auch Hesiod Frgm. 177 (196) Göttl. *μάντις δ'*

οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο; vgl. Hes. Ἐργ. 483 f.

128) §. 136. Auch Bergk Gr. LG. I, 333, 51 stimmt dieser Auffassung der Stelle π 403 zu und bemerkt: der Spruch, der als Wille und Gesetz des Gottes verkündet ward, heisst eben daher θέμις. Dieser Ausdruck bezeichnet deutlich genug die Satzungen, θέμιστες. Dagegen hat die Etymologie des ritualen Wortes χράω, χράομαι einige Schwierigkeit. Dass es schliesslich mit χείρ verwandt ist, nimmt man nun wie es scheint ziemlich allgemein an: Doederlein Gloss. §. 784 suppeditare an die Hand geben; Benfey in Kuhns Ztschr. 8, 93; Fick WB. I³, 580 χράω, Grundbedeutung: nehmen; ähnlich G. Curtius GZ⁵ 200 χράομαι sich mit etwas befassen. ἡ Πυθία ἔχρη = ἀνεῖλε demnach mit Bergk Gr. LG. I, 334, 54: sustulit sortes.

129) §. 136. Ueber die Σελλοί vgl. C. F. Hermann GA. §. 39, 19; Schömann Gr. Alt. I, 66. II, 291; Preller Gr. M. I³, 97. II, 391; Welcker Gr. GL. I, 204; Gerhard §. 190. 6; Lauer p. 177; Schweizer in Kuhns Ztschr. II, 72; G. Hermann Opusc. VII, 273 ff.

130) §. 136 a. E. Dass κλῆρος, wie κλάδος, von κλᾶν kommt, indem ja gerade gerne abgebrochene Zweige zerschnitten oder kleingebrochen, oder sonst Zerbrochenes, Scherben, Steinchen benützt wurden, ist anerkannt. Der eigentliche Ausdruck für das Erlosen ist λαχεῖν, welches nach Fick vgl. WB. I, 748; Vaniček gr. latein. et. WB. II, 827 zum europ. St. lank = erlangen gehört; daher auch Λάχεσις Hes. Θ 218 scut. H. 258.

131) §. 140. Die Aeusserung des Polyphemos ι 275 f. ist trotz des pluralis doch wohl nur auf diesen zu beziehen ohne dass die Kyklopen sämtlich so gottlos sind; wie Jac. La Roche schon erinnert hat.

132) §. 141. Ueber die Arten der griech. Opfer überhaupt ist zutreffend Porphyr. de abst. 2, 24 (Leop. Schmidt Ethik der Gr. II, 40 Anm. 32): „Denn aus drei Gründen muss man den Göttern opfern, aus Ehrbezeigung oder Dankbarkeit oder im Bedürfnis des Guten; wie guten Männern fühlen wir uns auch ihnen zur Huldigung verpflichtet. Wir ehren aber die Götter in dem Bestreben, dass uns Abwehr des Unheils und Bescherung des Guten werde, oder nach vorangegangener Wohlthat, nicht um gerade irgend einen Vorteil zu erlangen oder lediglich zur Ehrung ihrer Huld und Gnade."

133) §. 142. Die Arten der Opfer bei den Indern zur Vedazeit (Milch, Butter, Tiere, auch Andeutung von Menschenopfern) s. b. Bergaigne I §. 4 S. 261—76 und über die Gebete und deren wie der Opfer magische Wirkungen ib. S. 276 ff., 295 ff., 305 f.; zu-

gänglicher und übersichtlicher bei Kaegi RV. im Index. — Für die griechischen Opferkulte geben reiche Vorarbeiten Nitzsch Anm. I 219—222, Lobeck Aglaoph. I 256—259, Völcker NJbb. V, 37—42. C. F. Hermann und Schömann.

134) §. 142, 1. Tempel werden freilich in historischer Zeit mit den Stadtmauern und Häusern gebaut: Overbeck Gesch. der Gr. Plast. I p. 90, aber doch in Griechenland ziemlich spät: das Ἡραῖον in Samos ist der erste eigentliche Tempel: Brunn Abh. d. k. b. Ak. d. W. I Cl. XI, 3. 1868 S. 29. (Auch in Indien sind Tempel und Götterbilder verhältnismässig sehr spät: M. Müller Hist. of Ancient Sanscr. Lit. 347 f.; auch die Pelasger hatten ja dergleichen nicht.)

135) §. 144. Früher glaubte man a) an hieratische Sprache, so wohl auch schon J. P. Miller, In deorum, maxime Homer., linguam inquir., Ulm 1765; andere Literatur s. b. Lobeck Aglaoph. II p. 863 n., welcher 858 ff. μῶλυ, Πλαγκταί, wie Schol. vulg. μ 61 (cf. Hentze Anh. κ 305) : b) für eigene Erfindungen des Dichters erklärt; nach diesem eleganti et prope necessario mendacio gewonnenen Modus habe man dann willkürlich von den cursierenden mehrfachen Benennungen eine der Göttersprache beigelegt und zwar die prächtigere signifikantere p. 863. Nitzsch Anm. III p. 133, Nauck in Jahns NJbb. Suppl. VIII 512—52 hauptsächlich gestützt auf Aristot. H. a. 3, 2 tritt ihm bei; vgl. dagegen Verf. zu Α 403. Warum sollte aber Homer gerade für diese Gegenstände eigene Namen erfunden haben? Deshalb hat Göttling zu Hes. Θ 831 geäussert c) hic deorum sermo est antiquissima Graecorum lingua, Pelasgica (nam Pelasgi dicuntur δῖοι), pertinens illa ad res sacras, mit Beweisen aus Steph. Byz. C. F. Hermann, Kulturgesch. p. 39 stimmt ihm bei und Robiou QH. 15 sieht unter der Ueberschrift Récits homér. d'un caractère opposé à celui de la mythologie classique pelasgische Legenden in Α 396 ff. Aigaion-Briareos wie in Skamandros-Xanthos. Auch Welcker Aesch. Tril. 217 erwähnt der pelasgischen Bezeichnung des Hermes: Ἴμβρον λέγουσι μάκαρες. — Dagegen d) eine Tradition von Sprachaltertümern nimmt Bernhardy Gr. LG. I³ 213 f. an, ein Stück alter Nomenclatur, da früher eine Menge von Doppelnamen (Clavier prem. temps I p. 53, Buttmann, Myth. II 137 f.) umlief, deren Ursprung entweder in den Mundarten oder in der Weise des höheren Altertums lag, welches gern ein Appellativ für den Ausdruck individueller Bestimmtheit verwendet; deshalb sei mit Münter hierin eher eine verklungene Tradition über Sprachaltertümer zu erblicken. Aehnlich Düntzer zu μ 61, A. Goebel Lexil. I 381: seltenere und dem Dichter unverständliche Wörter weist er der

Göttersprache zu. Bernhardy erinnert zugleich an die Göttersprache des Nordens: Grimm DM. 308 ff. und verwirft die poetische Erfindung ebenso wie die Beziehung auf Pelasgisches.

Es ist nun aber doch der Mühe wert, Spuren der Göttersprache auch sonst aufzusuchen, zumal Simrock meinte (Edda[6] p. 442), dass bei keinem anderen Volke ein Beispiel sich finde als bei Griechen und Germanen. Vorweg sei bemerkt, dass die im Alvîssmâl aufgestellten 9 Klassen redender Wesen einfach die nordische Sprache reden nicht einmal Dialekte, wie Simrock p. 441 selbst bemerkt, sowie dass diese 9 Klassen selbst eine verdächtige Einteilung verraten. Diese nordische Sprache der Götter, Asen, Zwerge, Menschen ff. hat also einen ganz anderen Charakter und kann hieher nur im negativen Sinne verglichen werden.

Dagegen wissen wir, dass bei den Griechen eine hieratische Orakelsprache existierte, wie aus Plut. de Pyth. or. 24 und Lobecks Agl. p. 845 Göttling Praef. zu Hes. p. XXIX anführt: Delphi dicebantur *πυρίκαοι*, Thessali *ποικιλόδιφροι*, Arcades *βαλανηφάγοι*, Corinthii *χοινικομέτραι*, Spartani *ὀφιβόροι* (wo keine Aenderung nötig), homines *ὀρεᾶνες*, flumina *ὀρεμπόται* . . . Sed prae ceteris omnibus Hesiodus sacri huius stili exempla habet, cf. Lob. Agl. 850, aber nur in den *ἔργ*. ausg. *γλαύκη* = *θάλασσα* (*Θεογ*. 440) cf. Homer. *γλαυκὴ θάλασσα; ὑγρὰ κέλευθα, ἁλὸς ἵπποι*. Man sieht leicht, wie jene Sprache teils später teils ganz andrer Art griechische kühnere Wortbildungen als Rätsel hauptsächlich für Völker verwendet ff., während die Hesiodeischen Beispiele lediglich poetische Ausdrücke seltnerer Art sind, wozu mit Unrecht *δίκαι σκολιαί* und *εὐφρόνη* dort gerechnet sind, die ja homerische Quelle haben. Da das Orakel dunkel reden will, hat es natürlich dem entsprechende Ausdrücke; bei Homer ist von dieser Absicht gar keine Rede, eher die entgegengesetzte schärferer Bezeichnung. —

Im Vedischen haben wir bereits Sarasvatî als Göttin der Sprache; andrerseits die sanskṛta (geschmückte) Sprache der drei oberen Kasten, im Gegensatz zu prâkṛta, welches auch noch im Drama die Sprache der Frauen, Kinder und gemeinen Volks ist, während die Götter und Vornehmen Sanskrit sprechen, Kaegi RV. 32 Note. Allein dies ist im Grunde nichts anderes als wenn im Chaldäischen die sumerische oder eme-luch der akkadischen Frauen- (eme-sal) oder Sklavensprache (eme-ku) gegenübersteht; da kommt es einmal vor, dass ein Patient eme-sal, der Arztpriester aber eme-luch spricht; imi-ku ist daher die älteste Sprache der Zauber- und Beschwörungsformeln; Emeluch und Emeku oder Meluch und Magan (magi?) ragen in vorsemitische Zeit zurück: Hommel SV. I 260. 299 f. Das alles sind jedoch keine anderen

Verschiedenheiten als wenn der norddeutsche Herr hochdeutsch, sein Knecht aber platt spricht; dass die Götter nicht Sklavensprache reden, ist selbstverständlich. — Auch nur scheinbar hieher gehört es, wenn im Zendavesta Zarathustra's Lehre manthu spentu die himmlische Sprache oder heiliges Wort heisst, vgl. Gottes Wort engl. Go-spel. Die Parsis nennen zuweilen die Avesta-Sprache die himmlische (was gegen Wilson, The Parsi religion unfolded p. 402 Note verteidigt Dhanjibhai Frangi, On the Origin and Authenticity of the Arian family of Languages, Bombay 1861 p. 107 Note, welcher auch p. 7. 9 71 f. 153 die Ansicht ausspricht, dass Zend die heilige Sprache in Iran z. Z. des Darius Hystaspes war, dort vor Zoroaster gesprochen wurde, dass die ersten heil. Gebräuche vor Zoroasters Zendavesta stattfanden in Baktrien, und Zend als die heilige Sprache im weiten Reiche von Iran gebraucht wurde p. 69. Derselbe p. 153: die persische Sprache war geschieden: die eine zu alltägl. Gebrauch, die andere für religiöse Schriften: hieratisch Zend, demotisch Pehlvî (v. der Stadt Pehlu in Persien), letzteres in das gemeine auf Inschriften, und das Huzvaresh in Büchern. — In Aegypten gab es zwar allmählich dreierlei Schriftarten; aber von einer besonderen Göttersprache ist mir keine Spur bekannt.

Eher könnte etwas aus dem Vedischen noch angeführt werden; der vedische Dialekt ist gegenüber dem klass. Sanskrit weit altertümlicher als der Homerische gegenüber dem attischen. Unter den vedischen Stämmen ist wohl der bedeutendste derjenige der Bharata, so dass eine Zeit lang die Sprache der vedischen Lieder Bharatî hiess. Die wesentlichsten Formen des poetischen Stils, welche die skandin., angels., althochd. Poesie zeigt, finden sich auch in den vedischen Hymnen; selbst der gemeinsame Dichter- und Priestername brahman = flâmen = altn. bragr (Bragi Gott der Dichtkunst, zu bragnar vgl. *Βραγχίδαι* st. *Βραχν.*) und auffallend ist eine Beständigkeit in einigen dichterischen Wendungen vom Vedischen an: *δωτῆρες ἐάων* = dâtaras vasuâm; *ἦρα φέρειν* = vârâ bhar (die Wünsche bringen); *μένος ἠύ* = vasu manas; *κλέος ἄφθιτον* = çravas akshitam. (Alles dies letztere aus Kaegi RV. 32. 157. 159 165.)

136) §. 144. Die Göttersprache. Zunächst sind die Ueberreste derselben selbst zu betrachten; unerklärt vom Dichter selbst ist das Wunderkraut 1) *μῶλυ*, das eine Art Springwurzel darstellt, *κ* 305, und natürlich rätselhaft bleiben muss; es nimmt sich fast komisch aus, wenn man mit Dioscor. 3, 54 es als allium (nigrum Gouan.) deutet. 2) Auch die *Πλαγκταί*, *μ* 61, gehören in die Zaubergeographie, mag man sie nun als Schlag- oder als Irrfelsen deuten; sie liegen ausser dem Bereich, das für gewöhnliche Sterb-

liche zugänglich oder sichtbar ist (wie jenes μῶλυ); daher sind beide Wörter einerseits eine freie dichterische Erfindung, andrerseits können sie aus der menschlichen Sprache ihre Namen nicht haben. 3) Andrer Art ist Ξ 290; dort sitzt Hypnos, der eine übergrosse Tanne erstiegen hat, die bis in den Aether reicht, zugedeckt durch die Tannenzweige in Gestalt eines helltönenden Vogels, den im Gebirge die Götter χαλκίς nennen, die Menschen κύμινδις. Hier ist so deutlich als möglich ein uraltes Mythologem angedeutet; denn „Wetterbaum und Vogelgötter sind immer verbunden" sagt Sonne in Kuhns Ztschr. 15, 95 f., wo er auch dies Beispiel erwähnt, in einer sehr wichtigen Abhandlung. Freilich welcher Vogel χαλκίς oder κύμινδις ist, verrät er uns auch nicht; κύμινδις wird als Nachthabicht oder Nachtaar gedeutet und es ist wenigstens passend, dass der Schlafgott in einen Nachtvogel sich verwandle. Auf ähnlichem Boden bewegt sich 4) Σκάμανδρος, den die Menschen Ξάνθος nennen Υ 74; Sonne a. O. 15, 118 deutet den hellen (blonden) Xanthos als den Lichtstrom, welcher der Quelle Ardviçura entspringend, vom Götterberg (Hendava Triefberg) als Wasserstrom, Σκάμανδρος, im alten Mythologem natürlich, die ganze Erde überströme. Ob damit eine lautliche Erklärung von Σκάμανδρος gegeben sein soll, ist nicht ersichtlich; es gab eine alte Variante Κάμανδρος, so dass σκάμμα ἀνδρός (!) um so mehr aufzugeben ist, zumal man ja bedenken muss, dass der Mäander sowohl als der Skamander, trotz ihres griechischen Aussehens höchst wahrscheinlich kleinasiatische (phrygische oder viell. nordsemitische) Namen tragen. Dies würde dann als das bekannte und doch unverstandene, vielleicht altehrwürdige den Griechen erschienen sein Dass der Skamander heute noch Mendere heisst, ist bekannt; man möchte fast sagen, nur die Griechen vor Troia d. h. der Dichter habe ihm den Namen Ξάνθος gegeben und zwar so, dass er ein Epitheton zum Namen erhob, also etwas seiner Natur entsprechendes; denn er ist auffallend rotgelb (vgl. Forbiger Hdb. d. a. Ggr. II, s. v. n. 3; nach Aristot. H anim. III, 12, 519a, 16 δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Σκάμανδρος ποταμὸς ξανθὰ τὰ πρόβατα ποιεῖν· διὸ καὶ τὸν Ὅμηρόν φασιν ἀντὶ Σκαμάνδρου Ξάνθον προσαγορεύειν αὐτόν). Damit hätten wir einen auch sonst wahrscheinlichen Vorgang bemerkt. — 5) Vielleicht tritt dies weniger hervor im σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης (diese soll eine Amazone gewesen sein Γ 189), wenn nämlich Βατίεια nicht griechisch sein sollte; es könnte aber immerhin Dornbusch oder Dornbühl, dumetum, bezeichnen (von βάτος). Düntzer in Kuhns Ztschr. 14, 340 behandelt die beiden Worte. Auch hier wäre denkbar, dass die Griechen vor Troja (d. h. wieder der Dichter) anfangs den Hügel

nach seiner Naturbeschaffenheit nannten, bis sie dessen wirklichen Namen und seine Bestimmung als Grabhügel erfuhren; so könnte das Griechische als das Menschliche bezeichnet sein, das Fremde, da es auch hier sich um etw. Religiöses (*τύμβος Ἀμαζόνης*) handelte, als Göttersprache. Noch deutlicher ist 6) der Fall mit *Βριάρεως-Αἰγαίων*, welcher behandelt ist von Pott in Kuhns Ztschr. 9, 175; Ameis zu *Α* 404 Anh.; Düntzer ebenda; Preller Gr. Myth. I³ 42. 511. II, 211, 2; Welcker GL. I, 288. III, 156 f.; Herausg. zu Nägelsbachs Anm. S. 140 f. — Robiou QH.[15] sieht im *Βριάρεως* ein pelasgisches Wort; Gladstone Studies II, 164 f. bei Schuster S. 177 möchte gar aus seinem Doppelnamen schliessen, dass die Sage aus einem Lande stamme, wo wie in Aegypten eine demotische und hieratische Sprache [will sagen Schrift!] bestand. Seinem Wesen nach sei es eine besondere Form derjenigen Idee, welche Apollon zum Befreier von der Rebellion im Olympos machte; denn jenes „alle Menschen" *Α* 403 zeige seine allgemeine Verehrung, die er also mit Apollon teile! Dies ist jedenfalls eine seltsame Auffassung. Es ist vielmehr beides eine rein griechische Benennung: der Gewaltige, Starke (v. *βριαρός*) heisst er als Hekatoncheir bei Hesiod, Aigaion aber (was jedoch schwerlich in *κύδεϊ γαίων* etymologisiert sein soll) wird ihm auch darin gleichgesetzt, dass sowohl dem einen wie dem andern die (Herakles) Säulen beigelegt werden. Da diese doppelbenannte Gestalt Poseidons Sohn ist, so leuchtet ein, dass hier zwei Seiten des Gottes durch Epitheta bezeichnet sind, wie *Γλαυκώπιδα*, *Ἐννοσίγαιος*, *Γαιήοχος*, *Ἐνοσίχθων*, *Ἐρεχθεύς*, *Κυανοχαίτης*, *διάκτορος Ἀργεϊφόντης* und gar manche andere Epitheta, selbständig wie Namen gebraucht, endlich gar als selbständige Wesen betrachtet und behandelt werden. Wenn der Hekatoncheir Briareos von den Menschen Aigaion (ein Epitheton des Poseidon, so gut wie *Αἰγαῖος* vgl. auch Preller Gr. M. I³ 466) genannt wird, so liegt darin so deutlich als möglich, dass in dem Hekatoncheir der Gott, in dem Epitheton Briareus Poseidon, erkannt ist.

Was ist nun auf sprachlichem Gebiet das Resultat? n. 1. 2. *μῶλυ* und *Πλαγκταί* sind poetische Namen für poetische Erfindungen; ob die Namen selbst etwa aus irgend einer Sprache stammen, lässt sich nicht entscheiden, n. 3—6 haben gemeinsam, dass es sich dabei um Götter oder Göttliches handelt (denn auch die Amazone gehört heiliger Legende an) und *Ξάνθος* wie *Βατίεια* tragen vergleichsweise den Charakter des Profanen, *Αἰγαίων* den des gewöhnlichern göttlichen Beinamens.

Aber es darf doch nicht unerwähnt bleiben, dass es auch auf rein profan menschlichem Gebiete Doppelnamen gibt. *Σκα-*

μάνδριος war ein Troername, des Sohns von Strophios, und des Hektoriden; der letztere aber heisst auch *Ἀστυάναξ* X 506, *Z* 403 mit einer Ehrenbenennung im Munde der Troer; *οἶος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἕκτωρ* heisst die Begründung *Z* 403, welche freilich richtiger auf einen *Ἐρυσίπτολις* als auf einen *Ϝαστυάναξ* d. i. Melkkart führen würde. (Plato Kratyl. 392 CD ist hierüber keine Autorität für uns.) Wer weiss, ob nicht ein orientalischer Name mit *Ἀστυάναξ* übersetzt ist. Wenigstens ist dies der Fall mit *Πάρις*, der Kämpfer, (ved. pari-parin der Widersacher; s. Spiegel in Kuhns Zeitschr. V 394 u. G. Curtius GZ.[4] 278), was durch *Ἀλέξανδρος* übersetzt ist. Auch *περκνός* bringt P. de Lagarde, Anm. zur griech. Uebers. der Proverbien, Lpzg. Brockhaus, 1863, S. VIII Note, welcher *Ω* 316 vor *θηρητῆρα* ein Komma setzt, mit dem armen. Verb, das jagen heisst, in Verbindung und mit sskr. pṛç, wie auch G. Curtius GZ.[5] 274 thut, unter Anführung von sskr. pṛçnis gesprenkelt, und Vergleichung von *Πρόκνη* die mehrfarbige Schwalbe. Sonne in Kuhns Ztschr. 15, 98 f. fügt auch *Φόρκυς*, lat. fur-vus, der dunkle Wolkendämon, hinzu, was zu *μορφνὸς* noch besser stimmt. — Der Göttersprache ist bei diesem Doppelnamen keine Erwähnung gethan; doch ist bei letzterem mindestens ersichtlich, dass die eine Bezeichnung eine fremdsprachliche Grundlage hat.

137) §. 144. Eine platonische Ansicht über den *διάλεκτος θεῶν* und sogar *διάλεκτοι ἀλόγων ζῴων* führt Schömann Opusc. II, p. 350 n. 3 aus Cem. Alex. Strom. I, 21 §. 143 an. Vergl. auch Kratyl. p. 400 D *περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ αὐτοὶ ἑαυτοὺς καλοῦσι*, indes bezieht sich dies auf die Polyonymie der Götter, wie das dort folgende zeigt. — Mit den *θύραι θεώτεραι* der Nymphenhöhle *ν* 111 ist wohl der Ausgang auf die See gemeint, den wegen seiner Ausmündung über jähem Felsabhang kein Sterblicher benützen konnte. Zum Schluss eine späte Nachahmung: Ovid. Metam. 11, 640: Hunc Icelon superi, mortales Phobetora vulgus nominat.

138) §. 145. Mit *χάειν* hat das Wort *θυοσκόος* nichts zu thun, sondern es steht für *θυο-σκόϜος* d. i. *σκοϜῶν* oder *σκοπῶν τὰ θύεα* das Räucherwerk; später *θυοσκόπος* genannt; verwandt mit *σκοϜέω* ist altital. covirare = curare Corssen, Ausspr. I, 197; vgl. Pictet, Orig. indoeurop. II, 480 und nun übh. G. Curtius GZ.[5] 152. Aristarch (*Α* 62 cf. Eustath. 1346, 36) scheint sie als eine Unterart der *μάντιες* zu betrachten und auch *Ω* 221 könnte es adjektivisch gefasst werden. An Eingeweideschau ist bei Homer noch nicht zu denken.

139) §. 147 a. E. In der früheren Auflage fand sich hier unter Hinweis auf Hesiod Θ 535 ff. und Ranke, Hesiod. Stud. p. 17 die Annahme, als ob den Göttern hauptsächlich die Teile des Opfertiers dargebracht würden, welche dem Menschen zu keinem Gebrauche dienten. Es ist von mir schon in einer Note, dann noch mehr in der Anm. zu Λ 40 diese etwas pessimistische Ansicht modifiziert worden; auch hatte ich mir bereits γ 341 ad marginem notiert, wo die Zungen doch nicht etwa als der schlechteste Teil geopfert werden. Nähere Beleuchtung im gleichen Sinne fand der ganze Brauch indes durch Paul Stengel im Programm des Joachimsthaler Gymnasiums Berlin 1879, Quaestiones sacrificales, und in Fleckeisens NJbb. 127, 361, dessen Ausführungen ich mich gerne anschliesse. Nebenbei sei bemerkt, dass die Aegypter gleichfalls die Schenkelstücke von Stieren und Gänsen den Göttern opferten. M. Duncker GdA I[5] 206.

140) §. 148. Ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle anzumerken, wie viel tiefer das Vertrauen des vedischen Menschen zu den Adityas ist: Kägi RV. S. 83 ff.

141) §. 149. Vgl. Siebelis, De hominum heroicae atque homericae aetatis precibus ad deos missis, Budissae 1806 und C. F. Hermann, GA. §. 21, 1.

142) §. 149. In religiöser Vertiefung sowohl der Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes als der Sündhaftigkeit des Menschen sind ganz besonders bemerkenswert die Gebete des Rigveda, vergleiche M. Müller History of ancient Sanscrit Literature p. 540 ff. die Gebete, besonders an Varuna, und ebenso die Busspsalmen in der assyrischen Literatur, welche beide geradezu an die biblischen Busspsalmen erinnern. Vgl. Kaegi RV. S. 253f. s. v. Sünde ff.

143) §. 149. *εὔχομαι* aus *εὐ-σχομαι* zu W. van, woraus ebenso sskr. vânćh als deutsch wunsch abzuleiten ist: Roth, und Fick Vgl. WB. II 765 stellt zusammen ved. vâghat der gelobende, betende, vogveo d. i. voveo mit *εὔχομαι*, der Bedeutung nach sehr entsprechend; ob es eine Brücke von vâgh zu vanch gibt? G. Curtius GZ[5] 702 mit Note scheint eine solche nicht anzunehmen.

144) §. 149. *ὀλολύζειν* laute Ausrufungen mit kurzen Stossgebeten bezeichnend, kommt bei Homer nur von weiblichen Stimmen und bei gottesdienstlichen Handlungen vor, als *εὐχὴ μετ' εὐφημίας*; vgl. Blomf. zu Aesch. Sept. 254, Schömann Gr. Alt. II[3] 261; Hermann GA. §. 28, 17 u. besonders den von Hentze citierten Aufsatz v. Leutsch Philolog. Suppl. I 75.

145) §. 150. Orestes und Elektra flehen die Manen ihres Vaters um Hilfe an und berufen sich dabei auf ihr Verdienst um die Rächung

seines Todes; da sagt Pylades Eur. Or. 1238: οὐκοῦν ὀνείδη τάδε κλύων ῥῦσαι τέκνα cf. Aesch. Choeph. 495 (489) ἆρ' ἐξεγείρει τοῖσδ' ὀνείδεσιν πάτερ, cll. 505—511. — Etwas noch weit stärkeres ist es freilich, wenn die Gebete gleichsam den Gott zwingen und diese Gebetskraft, Andacht, (Bergaigne I 296 ff.) wird in den Veden sehr hoch gehalten und der Gebetsherr Brihaspati, nemlich der Priester, ist zugleich der Pfadbereiter (pathi-krit ponti-fex, der den Schlüssel zum Jenseits in Händen hat, Kuhn in s. Zeitschrift. 4, 76 f.). Die einfache Gegenrechnung wie im Griechischen wird dem Gott auch im Vedischen gemacht, wie der gelehrte, feinbeobachtende Kaegi RV. Anm. 108 bereits angemerkt hat; vgl. ibid. Anm. 110 u. Zimmer, altind. Leben 205 f. Der kundige Brahmane hat die Götter in seiner Gewalt, denn das Gebet ist allmächtig und wirkt sogar ohne göttliches Eingreifen, insbesondere auf Tagesanbruch und Sturm, lichterobernd Rv. I, 61, 3; regenerobernd 10, 98, 7. — Auch bei den Aegyptern gilt die Anschauung, dass das Gebet sehr mächtig, ja grenzenlos mächtig sei. Lenormant MdCh. 94 f., ja noch mehr: alle Götter können durch Drohungen gezwungen werden, das Flehen der Menschen zu erhören und „dazu sind diese Drohungen der Art, dass man meinen sollte, sie könnten nur auf die Einbildungskraft eines Blödsinnigen Eindruck gemacht haben.“ Le Page Renouf. 81. vgl. 198. — Beispiele assyrischer Gebete, für den König, für Sterbende usf. gibt Kaulen Assyrien und Babylonien, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1882. S. 145 ff.

146) §. 151. Diese Rücksichten beim Gebet werden später noch ängstlicher beobachtet. Schömann, Gr. Alt. II³ 258 f. C. F. Hermann, G. A. §. 21, 7—9; die Polyonymie der Götter erschwert ihre richtige Anrede; daher schliesslich der Apostel in Athen den Tempel τῷ ἀγνώστῳ θεῷ findet. — Uebrigens ist diese Eifersucht der Götter auf ihren richtigen Titel echt heidnisch; auch orientalisch vgl. M. Duncker, GdA. II 375 laut Zarathustra, wie denn die Beispiele ib. IV 599 auch dafür zeugen; bei den Aegyptern herrschte die stärkste Polyonymie, ein ganzes Kapitel des Totenbuchs enthält bloss die Namen des Osiris, die Inschriften vom Denderah eine lange Liste von solchen der Hathor. Le Page Renouf 82.

147) §. 152. Beten mit erhobener Hand: Welcker zu Philostr. Imagg. p. 403. Friederichs, Ueber den betenden Knaben in Berlin, Anm. 2, in s. Rede bei Eröffnung des archeol. Mus. zu Erlangen 1857, u. Hermann G A. §. 21, 10—12. Dazu die Abbildung des Beters s. v. ἀράομαι im Hom. SchulWB. des Herausgebers.

148) §. 161. Hierüber vgl. oben IV § 2 und VI §. 2; dazu Plat-

ner, notiones iuris et iusti ex Hom. et Hes. carmin. expl. Marb. 1819 und Allihn, de idea iusti qualis fuerit ap. Hom. et Hes., Halae 1847, wo man das im Text angedeutete weiter ausgeführt findet.

149) § 162. So leichten Kaufes, wie Leop. Schmidt in seinem herrlichen Werk Die Ethik der alten Griechen I 232 meint, dass die Stelle den Eindruck des Scherzes mache, was ja selbst schon bedenklich genug wäre, vermögen wir uns mit derselben nicht abzufinden. Wir haben in der vorigen Auflage dieses Buches schon darauf hingewiesen, dass die Anschauung jener Stelle ganz gut harmoniere mit der frivolen oder meinetwegen scherzhaften des Hymn. in Mercur. 274. 379—385 und auf die Erörterung Doederleins Gloss. §. 2118, zu welcher ich am Ende des §. die Randnotiz beigeschrieben: „Dagegen (gegen Teuffel) auch Baumeister wegen *x* 267 in Hesiod. Frgm. 96 Göttl. cf. Hymn. V, 378 ff." Es freut mich aber, dass Kirchhoff, die homerische Odyssee, 2 Aufl. Berlin 1879 S. 523 f. über *τ* 593 ff. auch aus anderen triftigen Gründen, diese Episode verurteilt hat; Kammers Werk, die Einheit der Odyssee, ist mir leider eben jetzt nicht zur Hand, ich glaube aber getrost auch auf ihn verweisen zu können.

150) § 163. Vgl. C. Putsche Comment. Hom. Spec. I. De vi et natura iuramenti Stygii et de illustrando inde vocabulo *ἀάατος* p. 5 ff.; Lassaulx vor dem Würzburger Sommerkatalog 1844, Studien des klass. Altert. p. 177—204 und im allgemeinen C. F. Hermann GA. §. 22.

151) §. 163. Wie Jehovah bei sich selber schwört Deuteron. 32, 40 und dazu vgl. Raschi bei Franz Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 48 n. 3.

152) § 163. Die Doederlein'sche Schreibung *τοὺς ὕπο* (sc. *γῆς ὄντας*) *ταρταρίους* vermag die Echtheit des Verses natürlich nicht zu retten, der offenbar ein unnötiger und sogar falscher Zusatz ist, entlehnt aus Hes. *Θεογ.* 851 *Τιτῆνάς τ' ὑποταρταρίους Κρόνον ἀμφὶς ἐόντας.* Man könnte etwa sagen, dass Here auch die Unterirdischen als Eideszeugen anrufe, wie die Menschen thun *Γ* 279; dann aber stört das *θεοὺς ἅπαντας*; wollte man aber annehmen, dass sie als Göttin gleichsam bei den alten Göttern und ihrem Vater Kronos schwöre, so ist dies Moment zu wenig hervorgehoben und, so wie sie lautet, müsste die Stelle besagen, dass sie die ganze Litanei der Titanen (Welcker Gr.G.L. I 278; Hes. *Θ.* 133—37 ff.) hergesagt habe. Das aber wäre eher eine hesiodeische als eine homerische Anschauung.

153) §. 165. Letzteres hat P. Stengel hervorgehoben in Fleckeisens NJbb. 127, 377. Vgl. indes auch Verf. zu *Γ* 310. und zu *Γ* 300

a. E., da Putsche auf die Analogien aus Livius verwiesen hat, Herausg. aber auf Warnekros Entw. der hebr. Altert. Weimar 1782, p. 95. Dem ist nur noch beizufügen, dass die römische Haruspicin und das Opferritual wie das Augurenwesen seine Quelle in Etrurien hat; weniger bekannt dürfte sein, dass die Etrusker sich hierin sehr nahe mit Semiten insbesondere aber mit Chaldäern berühren: vgl. Lenormant MdCh. 450 ff. bes. 461, bezüglich der portenta bemerkt dieser S. 486: die Haruspicin der Etrusker stimmt ganz und gar mit derjenigen der Babylonier überein. — Die Etrusker sind Schüler und direkte Erben der chaldäisch-babylonischen Deuter und Wahrsager (487). Sollte nicht, nachdem die etruskische Sprache als nicht indogermanisch erkannt ist, aber noch rätselhaft bleibt, auf Grund solcher sachlicher Uebereinstimmung einmal mit Akkadisch-Sumerisch resp. Tartarisch ein Vergleich der Sprache anzustellen sein?

154) §. 165. Nämlich der Fall des Autolykos ist schon in §. 162 mit n. 152 abgethan und gegen Geppert Urspr. d. H.G. I 95, welcher in *O* 36 ff. der Here einen Meineid nachweist und ihn als vom Dichter beabsichtigte Zweideutigkeit mit einer Art von reservatio mentalis hinstellt, werden wir die Note der früheren Auflage nicht zu wiederholen brauchen. Die grossartige Szenerie, deren dort Erwähnung geschah, hat auch Welcker, Kl. Schr. II, LXXXIII (bei Düntzer in Fleckeisens NJbb. Supplement p. 857) behandelt.

155) §. 167. Hentze Anh. zu *T* S. 14 hat sehr recht, wenn er mit anderen bemerkt: „die drei Schlussverse haben in Ausdruck und Konstruktion viel befremdendes und machen durch ihre Unklarheit der Erklärung grosse Schwierigkeiten.“ Vgl. Renner im Gymn. Progr. v. Zittau 1883 S. 6 f., der freilich schliesslich ὅς κεν πρότερος χαλ. vermutet.

156) §. 167. In welchem Sinne heissen in den Veden die Ilai, preces, Gattinnen der Götter (wie schon Maury anführt)? Bergaigne index s. v. épouse: Prière épouse d' Agni, de Soma, du mâle (épouse et mère de Soma, du mâle) Prière épouse du prêtre, mais surtout des dieux et particulièrement d' Indra. — Ebenso aber sind auch Offrandes épouses d' Agni. — Wie es scheint, ist der Vergleich hier lediglich im Einschmeichelnden zu suchen. Berg. II, 268: les prières, les chants caressent, embrassent Indra, comme des épouses embrassent leur commun époux, et lui témoignent un amour qui est payé de retour. On souhaite que les chants plaisent à Indra comme une femme à un homme amoureux. Les prières se parent pour Indra leur antique époux etc., also jedenfalls eine weit mehr oberflächliche

Anschauung, ein hübsches poetisches Bild; aber tiefer die griechische Auffassung, welche den ἱκέτης wie den πτωχὸς unter Zeus' Schutz stellt.

157) §. 172. Hierauf hat schon Jac. La Roche in der Zeitschr. f. d. oesterr. Gymnasien 13, 278 und Hepp, im Progr. d. Gymn. Rottweil 1883, S. 67 hingewiesen; vgl. über die Sänger auch Nitzsch Anm. I 191.

158) §. 172. Hier hatte Achill dem Hektor angedroht, dass die Hunde ihn fressen sollten. Dieser erwidert sterbend: Wohl seh' ich alles kommen; denn ich kenne dich (du wirst dich meiner nicht erbarmen) und ich sollte also dich nicht begütigen, denn fürwahr dir lebt ein eisernes Herz im Busen. Doch hüte dich, dass ich dir nicht eine Quelle des Zornes der Götter werde an jenem Tage, wo dich Paris und Phoibos Apollon, so tapfer du bist, umbringen werden am Skäischen Thor. — Es schwebt dem Sterbenden somit (vgl. §. 132) hier der Tod seines Feinds vor als herbeigeführt von den Göttern lediglich wegen der Drohung den Hunden seinen Leichnam vorzuwerfen. Dies sind ja die letzten Worte, die er im Leben aus Achilleus' Munde hört. Wenn aber thatsächlich nur die spätere Misshandlung des Toten (§. 169 a. E.) den Zorn der Götter herbeigeführt hätte und nicht die dadurch neu bekräftigte Absicht die Drohung wahrzumachen, so müsste sich darüber eine Andeutung des Dichters finden. Der Mangel derselben und die Parallele λ 73 scheint uns gegen Jansen a. O. p. 23 Note zu sprechen. Vgl. Hegel, Aesth. III 391.

159) §. 172. Ueber das Antiquarische der Leichenbestattung vgl. Helbig die sittl. Zustände, 135 ff., jetzt C. F. Hermann Privataltert.[3] von Blümner, §. 39 f., wozu noch zu fügen Edm. Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena, 1877, Abschn. 4 Leichenbestattung und Gräbersymbolik S. 82—112. — Zuerst eine sprachliche Bemerkung: begraben heisst θάπτω; dass diess nicht mit τέφρα tepidus zur Wurzel tap heiss sein gehört und auf Verbrennung hinweist, sondern weit eher mit dhā θεῖναι condere beisetzen, (wobei übrigens τάφρος von τάφος zu trennen), führt G. Curtius GZ[5] 512 f. aus. Der Ausdruck κτέρεα, Besitztümer (des Toten), bezeichnet Waffen, Schmuck, Geräte und dergl., welche dem Toten entweder mitgegeben oder mit ihm verbrannt wurden. Davon wieder κτερείζειν *mit dem Besitze versehen* τινά d. h. dann bestatten; daher sogar κτέρεα κτερείζειν τινά, dann als vox solemnis den Toten ehren, ἀέθλοις. Vgl. Ameis zu α 161 und die Lexika; später νόμιμα, δίκαια, iusta persolvere, facere. — Alles weitere hat Blümner a. a. O. in Hermann zusammen-

gestellt. Vgl. auch Duncker GdA V[5] 36 f. Begraben und Verbrennen der Toten bei den Indern: Kägi RV. Anm 236 ff. Dass im ältesten Griechenland auch (wie bei den Skythen Herodot 4, 71 f. und bei den Galliern Caes. b. g. 6, 19) Diener und Frauen geopfert wurden, behauptet Perrot in der Revue des Deux Mondes, Tome 43, p. 586, wo er von der Bestattung der Aegypter spricht; auch ist beachtenswert derselbe Brauch oder ähnlich in Dahomeh, bei den Neuseeländern, Peruanern (Spiess ZndT. 150. 152 ff.)

Zur Sache sind in Homer Hauptstellen *Η* 330—337. *Ψ* 45. Die Hauptstücke sind 1) Verbrennung des Leichnams mit *χοαί* für die Seele des Toten *Ψ* 220 221. 2) Errichtung des Grabhügels und der *στήλη* *Π* 457. *λ* 77. *Η* 87 ff., im Hügel die Asche der Gebeine beigesetzt *Ψ* 91. 252. *Ω* 795 ff. *ω* 72—84, oder in Urnen nach der Heimat gebracht *Π* 335. 3) Abschneiden des Haupthaars oder einer Locke *Ψ* 140—52. Ameis Anh. *ω* 316. 4) Die Totenklage, natürlicher Schmerzensausdruck neben diesen drei Handlungen *Ψ* 153. 224. 252. *δ* 195 ff. *γ* 260. *μ* 309, oder feierlicher Akt vor der Bestattung *Χ* 386. *Ψ* 9—16. *Ω* 664. 720; beides *γέρας θανόντων*. 5) Leichenschmaus *Ψ* 29. *Ω* 665. 802. *γ* 309 (nicht Fasten *Τ* 225. *Ω* 601 ff). 6) Leichenspiele u. a. Ehrungen des Toten, wie des Patroklos. — Die ehrenvolle Bestattung hat für die Verwandten etwas Tröstliches *α* 236 ff. Die Gattin hat besonders die Pflicht dem Verstorbenen die Augen zuzudrücken *λ* 425. *ω* 296. — *κενοτάφια* *α* 291. *δ* 584. — Das letzte Lebewohl wird zugerufen, wo keine andere Möglichkeit bleibt *ι* 65. Genaueres bei Blümner a. O. und E. Buchholz, die Homer. Realien, II, 2 S. 291 ff.

160) §. 175. Die Notiz habe ich aus Philol. 21, 558 am Rande bemerkt, leider ohne Namen, auch sind mir die Monumenti jetzt nicht erreichbar.

161) §. 175 a. E. Andrer Ansicht ist L. v. Jan in den Münchener Gel. Anz. 1841 N. 128 p. 1031 und davon etwas verschieden Helbig in ZfAW. 1843 p, 661 f. Gladstone Studies in dem Capitel: The employments of women (das sein trefflicher Bearbeiter Schuster aus guten Gründen übergangen hat, Vorr. V) Bd. II p. 513 ff. hat eine Ansicht, welche gipfelt in dem figürlichen Gebrauch „kleidet die Nackenden." E. Buchholz, d. Hom. Realien II, 2 §. 123 und 10 entfernt sich von der in unserem Text gegebenen Anschauung der ganzen Sache nirgends wesentlich; wie auch Jac. La Roche ZföG. 13, 283 sie billigt.

162) §. 177. Benützt wurde oben teilweise Nitzsch I 50. 74; Schömann Gr. Alt. I[3] p. 50 ff. C. F. Hermann Privataltert. v. Blümner §. 30. Buchholz Hom. Realien II, 2 §. 12 f. Hepp im Reutlinger Progr. 1883 S. 40 f. — Der specielle Fall der

Penelope bedarf nach meinem Beitrag zu Ameis im Anhang[3] *α* 277 f. noch einer Bemerkung. Der Fall nemlich wäre eine zweite Heirat u. die Verse *ο* 19 ff, obwol Fiction, zeigen genugsam, dass solche öfters vorkam. In diesem Falle muss die Witwe dem Sohn erster Ehe sein Vermögen lassen, und wieder ins Haus ihres Vaters zurückkehren; Penelope könnte also Geschenke angenommen haben und ihr Vater demjenigen der *ἐξώφελλεν ἔεδνα* d. h. am meisten geboten hat, zumal wenn sie selbst ihn wollte, sie zur Gemahlin geben; *οἱ δὲ γάμον τεύξουσι καὶ ἀρτυνέουσιν ἔεδνα* die Freier aber werden auf die Hochzeit bedacht (*τεύξειν*, wie mit *δόλον* ersinnen *θ* 276, oder einfach praeparare) sein und die Brautgaben bereit halten, herrichten. Der folgende Vers aber *πολλὰ μάλ' ὅσσ' ἐπέοικε φίλης ἐπὶ παιδὸς ἕπεσθαι* ist ausser etwa durch eine verwegene Aenderung *φίλῃς ἐπὶ παισὶ* durchaus nicht zu halten; denn der Genetiv, mag man ihn mit *ἐπέοικε* oder mit *ἕπεσθαι* zu verbinden suchen, ist nicht nur unhomerisch, sondern auch ungriechisch. — Den Wahn, als ob *μείλια* eigentlicher Ausdruck für Mitgift sei, sollte man einmal aufgeben; s. mein Schulwörterbuch s. v. u. Doederlein I, 147. Nitzsch I, 50. Schömann GrA. I[3] 53,s 3. Wenn die Mitgift benannt würde, müsste sie wohl bei Homer *ἐπίδοσις* heissen. *ἐδνώσασθαι θύγατρα* heisst seine Tochter von den *ἔεδνα* aussteuern. *Ἔεδνα* geradezu als Mitgift verstanden von Friedländer Analecta Hom. p. 23 f. und besonders Kirchhoff Rh. Mus. N. F. 15, 329 ff Die Aehnlichkeit mit deutschem Brauche habe ich bereits aus Grimms DRA I 420. 423 erwiesen und setze zur Bequemlichkeit des Lesers die betr. Stelle aus Gg. Pfahlers Hdb. d. dtsch. Alterthümer, Frkft. 1865 S. 573 hieher: Das mundium über die Frau musste der Ehemann aus der Hand desjenigen, der es hatte, durch Erlegung einer Geldsumme erwerben. Diese Summe, bei den Burgundern Wittemon genannt, betrug für die gemeinen Freier 15 Solidi und gehörte zu zwei Dritteilen deren Verwandten. Bei den Longobarden, wo sie Mundium hiess, hing sie von der Uebereinkunft ab und gehörte den Verwandten ganz. Bei den Franken bestand sie in einem Solidus und einem Denarius; bei den Sachsen betrug sie 300 solidi und fiel an die Verwandten. Daher der Ausdruck sich eine Frau kaufen, der sich bis ins fünfzehnte Jahrhundert erhalten hat [die Sache aber noch viel länger, bis in unser Jahrh. Vgl. v. Schönhut Sagen und Bräuche der Oberpfalz.] — — „Die Geschenke, die der Mann der Frau, die Frau dem Manne in ältester Zeit bot, sollten die Gemeinschaft alles Lebens und Strebens bezeichnen, — es waren Rinder und Rosse, Waffen und Gerät“ usf. —

Es ist noch zu bemerken, dass dies burg. wittemon, altfries. witma, ahd. widamo Frauenkaufpreis, neuerdings falsch Witthum geschrieben, wovon auch widmen stammt, auf ahd. wetti pignus, vadimonium, goth. vadi Pfand, lat. vadari, verw. *ἄϜεϑλον* zurückgeht und — sollte nicht trotz Lautverschiebung *ἔϜεδνον* dasselbe Wort sein? Etwas anders Curtius GZ[5] n. 301; Schmeller-Frommann II 859 f.

163) §. 177. Vgl. *η* 68 *ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ᾽ ἀνδράσι οἶκον ἔχουσιν*, *λ* 441. Der Vater wählte freilich dem Sohne die Braut *I* 394. *δ* 10; später gestaltet sich dies Verhältnis ungünstiger für die Frauen: Nachh. Th. V 44.

164) §. 178 a. E. Ueber die homer. Frauen vgl. Jacobs Verm. Schr. IV 234; die Citate bei Bode Gesch. d. ep. Dichtk. 194; Teuffel im Morgenblatt 1855 n. 49 p. 1158, der auch die Schrr. v. Lasaulx, Mähly, Wiese citiert; ferner Grandsard de mulierib. Hom. Strassb. 1859; Camboulin, les femmes d' Hom. Paris 1855; C. de Sault, les femmes grecques au temps d' Hom. Revue german. vol. 25 (1863) p. 466; Decker über d. Stellung der homer. Frauen, Progr. Pädagog. Magdeburg 1883; Hepp im Progr. v. Reutlingen 1883, p. 44 ff., Hermann Privatalterth. v. Blümner S. 64 ff., welcher eine reiche Literatur gibt. Gladstone Studies II 479 ff.

165) §. 180. Geschwisterehen kommen nur unter den Göttern und bei den Kindern des einsam wohnenden Aiolos vor *κ* 1 ff. Die Heirat der Bruderstochter (Arete) bei Alkinoos *η* 54—66; widernatürliche Greuel gar nicht.

166) §. 181. Das früheste Stadium einer *Ἐρινύς* liegt in der indogerm. Urreligion. G. Curtius GZ.[5] 344 führt das sprachlich und sachlich Wichtigste an; der Name ist lautlich durch Saraṇyûs erklärt und die Uebereinstimmungen vedischer Legenden mit der arkadischen von Demeter Erinys hebt Kuhn in s. Zeitschr. I 439 ff. hervor, Max Müller W. d. Sp. II 482 deutet aber die Erinys als Morgenröte, während Sonne in KZ. 10, 121 f. und 15, 113 f. mit Roth und Kuhn die Wetterwolke darin findet, da Saranyûs die Mutter der Açvinau, der Dioskuren d. i. des Blitzes ist. So ist Demeter Mutter der Erinyen vgl. Rigv. 5, 83, 2. Kuhns Ztschr. 1, 439; auch Delbrück in Ztschr. f. Völkerpsych. 3, 283. So sind nun die Erinyen im Naturmythus die Gewittergöttinnen, die nicht nur die Luft reinigen, sondern auch das Haus anzünden und Menschen und Tiere töten; vergeistigt seien sie die furchtbare Seite des Princips der Mässigung, das Verbrechen als Massüberschreitung wird durch die Strafe hinweggetilgt. Asmus II, 154. So wären die Erinyen die Wahrerinnen des rechten Masses und wir werden uns nicht wundern bei Griechen diesen Begriff

dominierend zu finden, wenn denselben die Inder als Rita (Max Müller UdR. 285), die Aegypter als Maat (Le Page Renouf, pag. 113) so hoch stellten. Dass die Sturmwinde des Pandareos Töchter, die Frühlingskinder (Hartung RuM. II 168), den winterlichen Erinyen übergeben, ist nach der natürlichen Seite eine Erinnerung an Demeter Erinys, andrerseits stellen sie die das Naturgesetz handhabenden Wesen dar; s. auch n. 168. Es mag sein, dass in solchen Zügen eine historische Brücke zwischen Veden und Homer sich schlagen lässt; aber den Griechen war sie nicht mehr sichtbar; wer wusste noch von sar eilen (das deshalb bei G. Curtius GZ. ganz isoliert steht n. 495) geschweige denn von saranyûs eilig? Insoferne hat Welcker Gr. GL. III 77 ganz recht, wenn er auf näher liegende griechische Wörter verweist; nämlich für das Sprachgefühl der Griechen lag eine Anlehnung an ἔρις ὀρίνω, und selbst ἐρευνᾶν (Vgl. G. F. Unger im Philol. Supplementb. II 688) entschieden weit näher und selbst das arkad. ἐριννύω zürnen oder nach Rache dürsten ist ein Beweis für die Auffassung dieser Wesen, auch wenn man auf die maked. Glosse Ἀράντισι. Ἐρινύσι kein Gewicht legt; an ἀρά mit Welcker etymologisch anzuknüpfen ist freilich nicht möglich.

Dass sie aber Schwestern der Mören, Wesen der Unterwelt sind, hängt damit zusammen, dass sie zunächst die Flüche eines Ermordeten sind, welche hernach (ὑστερόποινοι) wirken, daher sind sie im Erebos zu Hause *I* 571 (Nitzsch Epische Poes. 151, 28 scheint das Ἐρέβευσφι falsch zu verstehen). Der Fluch des Feindes wird auch in altbabylon. Beschwörungsformeln personificiert z. B. Rawlinson IV Tafel 7 f. bei Hommel Sem. V. I, 305. Die ποινή wurde auch bei den Griechen durch diese zürnenden Flüche der Unterwelt eingetrieben (daher ἠεροφοῖτις im Dunkel des Hades und der Nacht aufsuchend) und es ist gar nicht unmöglich, dass diese Rachegottheiten sich aus diesen Funktionen des Hades und der Persephone erst losgelöst haben; daher auch betr. der Zahl dasselbe Schwanken wie bei den Moeren, bald eine, bald mehrere, später drei. — Uebrigens ist auch noch zu vergleichen Ad. Rosenberg, die Erinyen, ein Beitr. zur Rel. und Kunst der Griechen, Berl. 1874; G. Körte, über Personifikationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei, Berl. 1874; Dilthey, Tod des Pentheus, archäol. Ztg. 31 (1873) 78—80. Gladstone Studies II 170 bespricht *Γ* 278. *Τ* 259, ib. S. 302 ff. die anderen Stellen; s. Schusters Bearbeitung S. 233—37. Im allgem. Welcker Gr. GL. 3, 75—91, u. 1, 699; Preller Gr. M. 1 ³, 684 ff., wo man auch ältere Literatur z. B. Aschenbach Progr. Hildesh. 1859 angegeben findet.

167) §. 181. δασπλῆτις, was Welcker die Harttreffende übersetzt, ist zwar schon längst als „Häuser zerstörende" von A. Göbel Philol. 18, 224, als vehementer (δα) appropinquans v. Heim Composit. ap. Hom. p. 6, als „Streit oder Kampf nahebringend" von Ameis in ZfGW. 8, 637 zu erklären versucht. Letztere Deutung scheint den Etyma ziemlich nahe zu sein; es möchte nämlich (v. sskr. dâs anfeinden, dâsas Feind, und von πελάτις vgl. τειχεσιπλήτης) bezeichnen: als Feind nahend, feindlich nahend.

168) §. 181. So auch Nitzsch III, 184, Gladstone-Schuster S. 235. Dürften wir annehmen, dass die von den Scholien z. d. St. u. z. Pind. Ol. 1, 90 cf. Paus. 10, 30, 2 erzählte Sage schon dem Homer bekannt gewesen sei, so hätten wir auch darin ein Homerisches Vorbild der aeschyleischen Eumeniden (934), dass beide die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchten, wie es auch sonst geschieht, aber durch Götter vollzogen: s. oben §. 24 m. Δ 162. Doch kommt im ächten Homer die Tantalossage überhaupt nicht vor.

169) §. 183. Mehr als Beispiele können hier natürlich nicht gegeben werden, ohne Anspruch auf irgend eine Vollständigkeit; vgl. übrigens Piscalar, Erinn. a homer. Familienbilder, Ellwangen 1853; Miche, Verwandtschaft und Familie in den hom. Ged. nach ihrer sittl. Bedeutung, Progr. RS I, Halberstadt 1878.

170) §. 183. Vgl. noch Altenburg, Wie wird die Penelope in der hom. Odyssee dargestellt? Arch. f. Phil. u Päd. V; u. ders. Ulixes qualis ab Homero in Odyssea descr. sit. Schleus. 1837; Houben, qualem Hom. in Od. finxerit Ulixem, Trier 1856.

171) §. 187. Staat des Heroenalters: W. Wachsmuth, hellen. Altertumskunde I 76 ff.; C. F. Hermann, Kulturgesch. I, 31, Staatsaltert. §. 5. 55; Schömann Gr. Alt. I³ 22 ff.

172) §. 187. Unverkennbar bezieht sich hierauf Choirilos (Düntz. Frgm. 97): μηλονόμοι τε Σάκαι γενεῇ Σκύθαι, αὐτὰρ ἔναιον Ἀσίδα πυροφόρον νομάδων γε μὲν ἦσαν ἄποικοι ἀνθρώπων νομίμων. — Der Schluss der im Text ausgeschriebenen Stelle erinnert an das was Caesar b. g. 6, 19, 3 von den Galliern meldet: viri in uxores sicuti in liberos vitae necisque habent potestatem.

173) §. 188. Vgl. Welcker GrGL. II 693; Preuner, über die erste und letzte Stelle der Hestia; Schömann GA. II³ 192; Preller GM. I³ 343.

174) §. 188. W. Wachsmuth, hell. AK. I p. 312 ff.; C. F. Hermann StA.⁵ §. 5. 8, Kulturgesch. I, 34; Schömann GA. I³ 22 f.; Fanta, der Staat in der Il. u. Od., ein Beitrag zur Beurteilung der homer. Verfassung, Innsbruck 1882, mit den An-

zeigen von Gemoll, Philol. Rundsch. 3, 449—53; Seeliger im Philol. Anz. 13, 169—76.

175) §. 188. Hiefür ist Hepp im Reutlinger Gymn.progr. 1883 S. 14 f. zu vergleichen; Veckenstedt, Regia potestas quae fuerit secundum Hom., Halis 1867.

176) §. 188 a. E. Vgl. auch Robiou Q. H 85 f.: das Alter raubt den Königstitel, weil derselbe wie in Rom, bei den Germanen und Skandinaven vor allem einen militärischen Charakter hat. Uebrigens lässt sich eine Abschwächung der Majestät in der Odyssee erkennen; Hepp, Progr. v. Reutlingen 1883, 17 f: in der Ilias fordert man, dass der König berufsfleissig, gutem Rat zugänglich, gerade rechtsprechend sei (*Α* 23. 238. *Β* 24. *Ζ* 350 f. *Ι* 74. 100. *Π* 542), in der Odyssee steht nur treue Pflichterfüllung des Regenten in ungeschwächtem Ansehen, sonst lastet die Stimme der Gesamtheit schwer auf ihm und steigert sich zu Hass und Aufruhr: *δ* 689 ff. *π* 386 ff *τ* 109 ff *ψ* 283. *γ* 215. *ξ* 239 *π* 95 ff. Laertes bietet ein trauriges Bild *ω* 226 ff. Uebrigens vgl. auch Lessmann de dignitate regia, Paderb. 1828.

177) §. 188 a. E. cf. Kostka, über die *κήρυκες* bei Homer, Lyck 1841. Die Herolde mussten auch gewandt in klugen Ratschlägen sein *β* 38 = *Η* 278; sie sind rührige Genossen des Königs *Α* 321; daher auch mit dem Scepter geehrt und ausgezeichnet und spielen im öffentlichen Leben (daher *δημιοεργοί*) eine nicht unbedeutende Rolle; ausführlich und gut ist über sie gehandelt in Ebelings Lex. Hom. s. v. *κῆρυξ* S 788 f: Sie riefen mit lauter Stimme (*ἠπύτα, λιγύφθογγοι, καλήτωρ, ἀστυβοώτης, ἠερόφωνοι*) das Volk zur Versammlung *Β* 50. *β* 6, das Heer zum Kampf *Β* 442, immer natürlich auf Königsbefehl, in der Versammlung geboten sie Stille, übergaben dem Redner das Scepter *Β* 280. *Ψ* 567; ebenso den Richtern im Thing *Σ* 503 505, gebieten Halt im Zweikampf *Η* 274. 277 f., besorgen die Opfertiere und Wein zum völkerrechtl. Vertrag *Γ* 116 245. 248 und beteiligen sich an der Opferhandlung 268. 274 *υ* 276; auch sonst kredenzen sie Wein, reichen das Waschbecken vor der Spende und dienen auch beim Mahle. *π* 252. *α* 109. 143. *Ι* 174. *σ* 424. *η* 178. Brosin de cenis Hom., Berol. 1861 p. 57. — Sie sind daher unter Zeus Schutz, *θεῖοι* *Δ* 192, *διίφιλοι* *Θ* 517, *Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν* *Α* 334; daher sind sie auch Parlementäre, wie Idaios *Η* 384, mit Kundschaftern zur Rekognoscierung *ι* 90, *κ* 102 ausgesandt, überh. begleiten sie den Friedlichen zu unbekannten möglicher Weise feindlichen Fürsten oder Völkern *κ* 59. *Ω* 149. 352. 577; sie holen die Briseis bei Achilles *Α* 321; den Arzt nach der Schlacht *Δ* 192, richten Botschaften aus *π* 328, jeder Freier hat seinen Herold *σ* 291 seine Ordonnanz, etwas anders *π* 252,

α 109. δ 681, in Od. ϑ bedient einer den blinden Sänger ϑ 261, vgl. α 153 Wegen mannigfacher Dienstleistung heissen sie auch ϑεράποντες Α 321. σ 424; es war ein Pietätsverhältnis in dem sie zu ihren Herren stehen τ 247. ρ 173. χ 357. Namentlich sind 12 in Homer genannt. Vgl. noch Löwner, die Herolde in den hom. Gesängen. Progr. StOGy. Eger, 1881.

178) §. 189. ἀλεγύνειν, welches ich früher als Vergeltungsmahl betrachtete, lässt sich mit Ameis ϑ 38, Seiler-Capelle, Gemoll Philol. Rundsch. 3, 453 u. bes. Adam in den Bl. f. d. bayr. GsW. 7 (1871) S. 156 f. — allerdings auch als geniessen fassen und dies ist der Einfachheit wegen vorzuziehen; nur „darf“ man dann nicht „rechnen“, was in der Note der zweiten Auflage von mir geschehen war. Für verdorben braucht man jedoch (mit Seeliger im Phil. Anz. XIII 169—176) diese Stelle nicht zu halten.

179) §. 189. Diese ϑέμιστες sind festgesetzte Gebühren, nach Schömann I³ 35 nicht bloss Gerichtsgebühren; Robiou QH. 93 fasst sie enger: l'amende payée au juge und vergleicht sie mit altdeutsch fred, wie sie heute noch in Island der lögsögumadr (président et organe du Lögretta, Volksthing) empfängt. Die δωτῖναι und ϑέμιστες Ι 155 ff. werden von Periökenstädten, also von erbeuteten, dem König gezahlt; freiwillige Spenden sind δωτῖναι, ausserordentliche Steuern heissen δῶρα, ordentliche ϑέμιστες Umlagen ν 14. So C. F. Hermann, StA.³ 8, 9.

180) §. 189. Gladstone, Studies on Homer I 440—531, stellt eine lange Untersuchung über diesen Titel an, deren Resultat ist 1) der Inhaber desselben kann sich alter Abstammung von Zeus berühmen, 2) er hat die Souverainetät über einen Platz oder Stamm, welche 3) in ununterbrochener Folge seiner Familie angehörte und 4) er muss Haupt eines unter den Hellenen dominierenden Stamms sein; vgl. auch p. 542 f. u. Schusters Bearb. S. 86 ff. Nach demselben Gladstone „Homer und sein Zeitalter“ S. 229 ein nicht hellenischer Titel für eine bestimmte Art von herrschenden oder beamteten Familien, die alle Spuren fremder Herkunft verraten! Da wird es doch besser sein bei der ars nesciendi zu bleiben.

181) §. 189. Zu Ameis im Anh. ξ 22 ist noch beizufügen: ὄρχαμε λαῶν wird besonders (7 mal) Menelaos angeredet, ausserdem Agamemnon Ξ 102, der tote Patroklos Τ 289 von Briseis, Achilles Φ 221, Odysseus κ 538; im Nom. mit ἀνδρῶν Achill Ζ 99, Peisistratos γ 400; im Akkus. mit ἀ. steht es von Eumaios als Versschluss ξ 22. 121. ο 351. 389. π 36. ρ 184, von Peisistratos γ 454. 482, Philoitios Υ 185. 254, Asios Β 837. Μ 110. Polites κ 224.

182) §. 190. Darum ist die Funktion des Feldherrn unter denen des Königs doch die wichtigste; naiv ist auf ägyptischen Denkmälern der König z. B. Ramesses den anderen gegenüber immer als Riese dargestellt und so auch sein Gespann gegen die übrigen, wohl nicht aus Gründen der Perspektive oder Raumeinteilung.

182b) §. 190 a. E. Der Güte meines hochverehrten Lehrers v. Spiegel verdanke ich eine briefliche Mitteilung (1881); die Idee des *ποιμὴν λαῶν* ist auch dem Rigveda nicht fremd z. B. 144, 6: denn du beherrschest, o Agni. alles Himmlische, behütest alles Irdische gleichwie ein Hirt — 277, 5: wirst du (Indra) mich nicht zum Hirten des Volkes machen? besonders der Ausdruck gopâ (= *βουκόλος*) weist auf die Idee des Hirten hin. Im Avesta erhält Yima den Beinamen hvâthwa d. i. mit guter Herde versehen [glchs. *Εὔμηλος*]; der Ausdruck wird ausdrücklich dahin erklärt, er heifse soviel als der die Herden der Menschen und Tiere gut hält. Im Neupers. ist der Ausdruck König der Herde nicht ungewöhnlich, auch im Armenischen ist ramik (der Herde angehörend) = zum Volke gehörend. Für die Semiten spricht 2 Sam. 5, 2 und auch dem Assyrischen scheint der Ausdruck nicht fremd zu sein. — Dem fügen wir bei, dass der bildliche Ausdruck fortan allgemein gebraucht wurde; denn das christliche „weide meine Schafe“ und pastores animarum erinnern uns heute noch daran.

183) §. 192. Der Fall des Aineias ist ganz eigener Art. Der Verf. hatte angemerkt: Wenn Aineias *immer grollte dem herrlichen Priamos, weil er den Helden gar nichts achtete unter den Männern ν* 460, so zeugt dies freilich von einer Unbilligkeit des Königs, nach dem oben erwähnten Grundsatze (*δ* 691 f.), aber der Beleidigte rächte sich hier nur durch Fernbleiben vom Kampfe. Dazu hatte der Herausg. bemerkt: Vgl. Υ 178—182 und 306 f., wo ein anderer Grund zu jener *μῆνις* angedeutet sein kann. Ich wusste damals noch nicht, dass dieser in der That bereits von Gladstone Hom. Studien (bearb. v. Schuster 1863 p. 94 ff. 410 f.) ausgeführt worden war; dazu vgl. Keller, die Entdeckung Ilions zu Hissarlik, Freiburg 1875, p. 18 bei Hentze zu Υ 307.

184) §. 192. Dieser Echetos sieht freilich sehr apokryph aus. *εἰς Ἔχετον βασιλῆα βροτῶν δηλήμονα πάντων ἤπειρόνδε.* Die Alten fabelten von einem sikelischen Tyrannen, was zu dem Wortlaut *ἤπειρόνδε* gar nicht stimmt, ein Scholiast weiss von einem König von Epirus zu berichten, der mit Metopa oder Amphissa als tyrannischer Vater in Bezug gesetzt wird; Ameis etymologisierte (*ἔχω*) einen Zwingherrn, der wohl eher *Ἕκτωρ* oder *Σχέτλιος* heissen müsste; Lauth hatte in seinem Programm, München 1867,

den Nasen- und Ohrenabschneider Ἀκτισάνης des Diodor, den Gründer von Ῥινοκόλουρα und den Ἄχϑος (Ἀχϑόης Ochitoïs) der „Manethonischen Auszügler" mit diesem Ἔχετος zusammengestellt, auch die monumentale Legende „Ahetes" von einem auf Sizilien gefundenen Dioritfragmente aufgezeigt. „Ich denke diese Uebereinstimmungen sind kein Werk des Zufalls und das homerische Echetos stammt aus einer guten Quelle, die alles Zutrauen verdient" bemerkt Lauth in den Abhdl. der philos.-philol. Cl. der k. b. Akad. der Wiss XIV, 2 = XLIX. Bd. 1877 p. 43 und fixiert diesen König in der IX. Dynastie auf das Jahr 2665 v. Chr. Wir sind leider aufser stand diese Combination zu prüfen oder zu widerlegen, dafs dieses Staubpartikelchen ägyptischer Luft nach ca. 1850 Jahren in einem homerischen Epos sich, freilich vermischt mit andern Adhäsionen, niedergeschlagen hätte; denn die Hauptsache, dass jener Ahetes ein solches Scheusal war oder in der Tradition dazu werden konnte, können alle Datierungen nicht konstatieren. Mir hat dieses βροτῶν δηλήμονα πάντων immer den Eindruck eines abgeblassten Mythologems gemacht, als wäre dieser Ἔχετος eine verblümte Bezeichnung des Hades, die man später nicht mehr verstand.

185) § 193. Dies summatim nach Seeliger im Philol Anz. 13, 169—76.

186) §. 194 δῆμος soll ursprünglich nicht populus sondern „verteiltes Land" (also von δαίω) bezeichnet haben; vgl. Bernh. Mangold in G. Curtius Studien VI, 401 u Baunack im Rhein. Mus. 37, 474, was nicht bestritten werden soll; thatsächlich aber ist der Gebrauch des Worts ähnlich wie bei civitas und Gemeinde ein weiterer, so dass nicht überall genau geschieden werden kann, ob mehr das territoriale Moment oder die Einwohner gemeint sind.

187) §. 191. In ω 463 ist, abgesehen von der zweifelhaften Echtheit der Stelle (W. C Kayser, de versib. aliq. Od. disp. II Sagan 1857), offenbar ein Zustand der Anarchie geschildert; die grössere Hälfte, die ja auch gar keine Verpflichtung zur Blutrache hatte, will sich nicht an der Empörung gegen den rechtmässigen Herrscher beteiligen und verlässt mit lautem Geschrei die ἀγορά — es ist der erste Schritt zu einem Bürgerkriege gethan; jedenfalls liegt hier ein Ausnahmsfall vor, nicht aber ein Beweis für den Modus einer Abstimmung.

188) §. 195. Die Phaiaken zeigen eben auch mythische Züge, wie dies schon Welcker, Nitzsch erkannte und bes Preller Gr. Myth. I³ 515 ff. vgl. Sonne in Kuhns Zeitschr. 15, 138 neben Aethiopern, Lelegern, Teleboren, Taphiern.

189) §. 196. Anders beurteilt einzelnes Döderlein Gloss. § 415 und 629; mit der im Text gegebenen stimmt in allem Wesent-

lichen Schömann GrAlt. I³ 30. Robiou QH. 102 ff. stimmt gleichfalls damit überein; zu dem Depositum ap. Pontifices verweist er auf Gaii Comment. 4, 13; Fürstenmord (wie bei den Germanen) schwerer bestraft als ein anderer; freiwilliges Exil *O* 332. *ο* 271. *I* 458.

190) §. 196. Nitzsch, Comment. de sacris lustralibus et piaculari. bus, Progr. Kil. 1835, p. VI hat gezeigt, dass dieser Vers sich auf den Erschlagenen bezieht.

191) §. 205. Ueber den Handel z. Z. Homers vgl. Hüllmann Handelsgesch. der Griechen; W. Wachsmuth H. AK. II, 27 ff., gelegentlich Nitzsch *α* 184. *ϑ* 159. E. Curtius Gr. Gesch. I⁴ über Phöniker 36 mit n. 14, 37, griech. Seefahrten 39; Handels- und Seeleben der Jonier 136, Goldreichtum 137; für den lebhaften Verkehr zur See und zu Land zeugt die ganze Geschichte der alten Wanderungen; deshalb sind die Abschnitte über die Berührungen der östlichen Kultur mit der westlich-griechischen bei Curtius wie bei M. Duncker G.d.A. V⁵ von grossem Interesse, bei letzterem bes. S. 42 ff. Phöniker in Hellas, S. 101 ff. Ergebnisse, S. 143 Eroberungen und Wanderungen. Dazu kommen aber die wichtigen Ergebnisse der Schliemann'schen Entdeckungen, welche in den zuletzt genannten Werken und in Gladstone, Homer und sein Zeitalter, Verwertung gefunden haben, ferner das bekannte wichtige Werk von V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere; dazu W. Pierson, Schiffahrt und Handel in den homer. Gedichten, Rhein. Mus. N. F. XVI; Jac. La Roche, Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien. 13, 283 hat besonders die Scheidung zwischen Ilias und Odyssee betont, und in ähnlicher Weise streift diesen Gegenstand Hepp im Reutlinger Progr. 1883 S. 61 f. Vgl. noch Litzinger, de aliquorum populorum mercatura quatenus ex Homero consp. I. Essen 1866 und ZfGW. N. F. I, 525.

192) §. 205. Schon im J. 1854 wies Prof. v. Spiegel in seinen Vorless. über orient. Kulturgesch. darauf hin, dass die Erwähnung des *κασσίτερος* einen alten Handel zwischen Indien und dem Westen bezeuge, da das Wort = ssk. kastîra; nach Benfey WL. II 151 ist kastira aus kasa + tîra beides = Zinn zusammengesetzt; Bopp Gloss. Sanscr.² hat freilich nur Bleiweiss als Bedeutung, was aber auf das homer. *κασσίτερος* entschieden nicht passt; denn nach seiner Verwendung (s. Ebeling oder Seiler-Capelle) kann es weder Blei plumbum nigrum noch Bleiweiss sein, wohl aber Zinn (oder viell. da es auch zu Schutzwaffen mit dem Hammer getrieben wird: stannum, Werkblei, Mischung aus Silber und Blei, nach Pierson und Beckmann, Gesch. der Erfindungen c. 4, 3.). Schömann GA. I³ 84, 2

erklärt das Wort für semit. Herkunft, während Windisch bei G. Curtius GZ[5] 665 n. an sskr. kasa und kâsyam Messing anknüpft; Fick Vgl. WB. das Wort nicht hat.

192 a) §. 205. Ueber *κύανος*, *ἤλεκτρος*, *ἤλεκτρον* u. ä. vgl. nun das interessante und gründliche Werk: Helbig, das homer. Epos aus den Denkmälern erläutert, 1884, bes. S. 79 ff.

192 b) §. 209. Aus dem Vedischen ist interessant hier die schon von M. Müller, Hist. of Anc. Sanscr. Lit. 541 citierte Stelle RV. 7, 86, 6 zu vergleichen: Nicht wars mein Will', o Gott, Verstrickung war es, Rausch war es, Zorn, verwirrende Verblendung; des Jünglings Fehl bewältigte den älteren, der Schlaf selbst ist der sünd'gen Thaten Anlass (Grassmanns Uebersetzung).

193) §. 210. Im allgemeinen vgl. Lehrs, Popul. Aufsätze aus dem Altertum S. 415 der 2. Aufl.; Scherer, de Graec. *ἄτης* notione atque indole, Monasteri 1858 Part. I., Verf. de religionibus Orestiam Aeschyleam continentibus, Erlang. 1843 p. 11. Döderlein Gloss. §. 248. Was die Etymologie betrifft, so hat Fick Vgl. WB. I[3] 210 unter St. van lieben und petere auch das Particip vanta, vata geschädigt, wund, und zwar sskr. vâta geschädigt, avâta ungeschädigt, *ἀϝάω* schädige, *ἄϝατος* = vâta geschädigt, *ἀ- ἄϝατος* ungeschädigt = avâta; dann äol. *αὐάτη* d. i. *ἀϝάτη* Schädigung; dazu *οὐτάω* verwunde, *ὠτειλή*, lit. votis = lett. wâtis Wunde, got vundas wunde. — Diese Zusammenstellung würde dem Sinne nach wohl passen, aber alles von van, dessen Grundbegriff doch nichts weniger als feindliches petere enthält, wie die bekannten Ableitungen (venia, Venus, got: vunan, vinja, ahd. wini Freund etc.) beweisen, das scheint, trotz sskr. vanus, die Etymologie doch unsicher zu machen; auch G. Curtius GZ., der sich mit gewohnter löblicher Vorsicht auf eine Etymologie von *ἄτη* gar nicht einlässt, scheint jene zu verwerfen. Es wird daher geraten sein, innerhalb des Griechischen die Bedeutung der Worte *ἀϝάω*, *ἄτη* usf. zu betrachten, dabei ist nun immerhin möglich, mit Sonne in Kuhns Zeitschr. 13, 428 auszugehen von einer Wurzel AF umnebeln, verdunkeln, zu welcher sich *ἀϝήρ* dunkel, Nebel, *ἠϝέρος* usf. ungezwungen bringen liesse; andererseits *ἀϝάω* nur in der Form *ἀϝᾶται* umnebelt, oder bethört, denn das aktive *ἀϝάζω*, wovon andere Formen (s. des Herausgebers WB. s. v.) des Verbs nebst dem Adj. *ἀάϝατος* in doppelter Bedeutung, nur scheinbar Homonyma, sich ebenso ungezwungen ableiten lassen; daran reiht sich aus *ἀϝάτη*: *ἄτη*, mit *ᾱ*, wovon wieder denominativ *ἀτέω*, nur Particip *ἀτέοντα*. Damit wäre nun allerdings die Zusammenstellung bei G. Curtius GZ[5] 386 f. nicht gut zu vereinigen; in der That ist auch in den Homerischen Stellen, wo z. B. in *ἠέρα*, *ἠέριοι*,

ἠεροειδής, ἠερόεις, ἠεροφοῖτις entschieden das Nebelhafte oder Dunkle vorherrscht, nicht wohl eine Vereinigung mit *αὔρα, ἄϜελλα* usf. oder *ἄϜημι* möglich. Es könnte daher der Erwägung wert sein, ob nicht diese hier in Frage kommenden Wörter eher mit W. var bedecken, umhüllen zusammenzustellen seien.

194) §. 210. Vgl. das hebr. nebalah; z. B. ér hat eine Thorheit in Israel gethan, d. i. eine Schuld begangen; vgl. auch Franz Delitzsch, System der bibl. Psychologie S. 125 „eine von aussen herangetretene verlarvte Macht der Berückung“; und das deutsche Irrtum = Vergehen, Verbrechen, Schuld, z. B. Joh. Letzner Vita Caroli M. c. 17 (bei W. Menzel, Gesch. d. Deutschen, 5. Ausgabe in 5 Bdn. II S. 83 Note) und Grimm D. WB. s. v. Analog auch *ἀλιτέω*: Döderlein, Gl. §. 876.

195) §. 210. Auch in *Ω* 28 muss dies Verbrechen ursprünglich bezeichnet gewesen sein, ehe die entschieden falsche Erklärung vs. 29 f. hinzugefügt wurde. Dieser Ansicht ist auch Kiene in Fleckeisens NJbb. 83, 165.

196) §. 217. Ueber Charakter und Affekte des Achilleus vgl. auch Bäumlein in Fleckeisens NJbb. 89, 544 f.

197) §. 218. Vgl. Moschion Frgm. 8 p. 631 bei Stob. flor. 125, 14 (emend. A. Nauck in Abhdl. der Petersb. Akad. 1859 Bulletin II 332) *τί κέρδος οὐκέτ' ὄντας ὑβρίζειν νεκρούς; τί τὴν ἄναυδον γαῖαν αἰκίζειν πλέον; ὑβρίζω* bei Eur. Phoen. 1663. El. 902. Vgl. auch Döderlein Gloss. §. 2228, III S. 189.

198) §. 220. Aehnlich *σιγῇ* Demosth. wider Timocr. §. 52, p. 717 *ποιεῖν τὰ δίκαια σιγῇ.* Dass bei demselben *ἀνθρωπίνως* diesen Sinn hat wie humane, z. B. Cic. ad Att. I, 2, 1 Sin aliter acciderit humaniter feremus, und humanitus ferre ist schon in Verf. Lat. Stilist. §. 42 ed. 7 S. 134 bemerkt; ähnlich wohl bei Plato Crito 43 B *πρᾴως φέρειν ξυμφοράν*, cf. Polyb. 15, 7, 5 *μὴ μέγα φρονεῖν ἀλλ' ἀνθρωπίνως βουλεύεσθαι περὶ τῶν ἐνεστώτων*; Soph. OC. 1694 Schneidew. *τὸ φέρον ἐκ θεοῦ καλῶς φέρειν χρή.* Vgl. *ταπεινός* bei Plut. de profect. in virt. c. X u. Plato d. legg. IV 716 A. Nachhom. Theol. V, 20. VII, 5.

199) §. 231. Es ist doch im höchsten Grade merkwürdig, wie stark sich das Gefühl der Sünde und Sühnebedürftigkeit schon in den ältesten Zeiten regte. Ueber die Inder vgl. R. Roth in seinem Vortrag bei der Philologenversammlung in Erlangen 1851, 1. Oktb. S. 6; Kägi RV. im Register S. 253 unter Sünde, Sündenschuld usf., insbesondere finden sich einige Gebete fast Beichten vergleichbar an Varuna ib. Anm. 258—264. Allgemeines bei Asmus igR. II 289, aber nicht minder auch bei den alten Chaldäern; vergleiche z. B. Lenormant MdCh. 59. 62. In früher Zeit schon haben die Chaldäer den Begriff der Sünde,

die Notwendigkeit der Reue, die wohlthätige Macht der Busse und Demut erkannt. Ihre Schöpfungstradition erkennt die Erbsünde an; der Mensch sei ohne Fehl geschaffen gewesen, dann aber gefallen durch eigene Schuld und durch die Verlockungen der finsteren Mächte des Chaos. Daher auch die Bussübungen unter den Religionsgebräuchen hervorragen. Aber wie weit verschieden davon ist die brahmanische Ansicht, welche (auch Unterlassungssünden) durch Selbstpeinigung, tapas, nicht nur büsst, sondern durch seine guten Werke nicht nur eine gewisse Götterähnlichkeit im Jenseits erringen, sondern kraft seiner durch gute Werke errungenen Stellung sogar den Göttern selbst um die ihrige bange machen kann. Auch Max Müller Hist. of anc. Sanscr. Liter. 540 ff. ist beachtenswert über die vedischen Anschauungen betr. der Sünde; Muirs treffliches Werk ist uns leider nicht zugänglich; doch können wir hier ja ohnedies nur einige Winke geben.

200) §. 232 a. E Ueber die ganze Stelle vgl. Welcker Tril. 464 ff. E. Curtius Jonier 32. Nitzsch III 209. Sagenpoesie 513. Nauck Frgm. trg. Aeschyl. n. 269 Nicand. Ther. 835 f. über ἐξ ἁλὸς, τ 537 ἐξ ὕδατος, Spitzner zu Π 668, Herodt, 4, 418 Schweigh zu 3, 83 endlich auch Verf. Anm. zu Ilias[3] S. 202 Note**).

201) §. 233. Eigentliche Sühnopfer in dem späteren Sinne gab es nicht; die später durch phönikischen Einfluss angenommenen Menschenopfer sind natürlich nicht homerisch noch weniger vorhomerisch, P. Stangel in Fleckeisens NJbb. 127, 361 ff.

202) §. 234. Pictet in Kuhns Ztschr. 5, S. 24 n. 9 erklärt vergleichend: Rudra, der Sturmwind, ist zugleich Bogenschütze (Blitzschleuderer) und Arzt, weil er die schädlichen Dünste mit Beginn der Regenzeit vertreibt. Apollon ist offenbar Sonnengott, wenn er die Pest mit seinen Pfeilen sendet; er heisst Paian von ssk. pû (lat. pûrus u. s. w) reinigen, wie der Arzt *Μαχάων* von makha Opfer benannt ist. — Aber weder ist ein *Παιήων* aus W. pû gut abzuleiten, noch braucht man für den Mann der Mittel und Wege zu helfen hat (*μῆχος*) an makha zu appellieren. Aus anderem Grund vergleicht Maury I, 290 den ved. Savitar (savitri) der auch Pfeile führt und die Reinigung versteht; Asmus igR. R I 168 leitet den Sieges-Paian von dem Sieg Apolls über den Drachen Pytho (wie schon das Altertum) ab. Da nun der Sieg das Gewitter, muss der Siegessang des Gottes der Donner sein; das Gewitter aber rettet vor den Seuchen der Hitze und so wird aus dem Sieges-Paian des Gottes ein Heil-Paian für die Menschen, vgl. Welcker GG. I 541 Darum Asklepios und die Aerzte (in der Odyssee) seine Söhne ge-

nannt. Die Ableitung Ficks vgl. WB. I 136 von pan, pâ besingen, preisen: παιάν Preislied, ksl. poja, pěti — ist schwach genug belegt und scheint sprachlich etwas unsicher zu sein. Die gewöhnlichen Etymologien der Alten gibt Preller G. M. I[3] 195, 2; Welcker I 511 f.; Göbel Lexil. I 280 stützt die eine von παίω durch Hes. παιητέον einigermassen. Lauth weiss vollends eine Erklärung aus dem Aegyptischen beizubringen. Pa-iâon, oder pa-iâvu Mann für Krankheiten (was auch Gladstone, Hom. u s. Zeitalter, 298 erwähnt), das wäre der Vater der ägyptischen Aerzte δ 232 und selbst Götterarzt E 401. Aber abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer aus Aegypten geholten Benennung müsste dann der 'Lobgesang' durch eine künstliche Deutung erklärt werden

203) §. 236 a. E. Wie ganz anders doch der vedische Glaube: Gott ist barmherzig, selbst gegen diejenigen, welche Sünden begangen haben RV. 7, 87, 7 bei M. Müller H. of anc. Sscr. Lit. 540; daher kann Vergebung mit Zuversicht erfleht werden vgl. Kägi RV. bes. Anm. 257—264, 306. Und selbst die assyrischen Busspsalmen (sie erinnern wirklich an den Psalter) setzen jedenfalls eine Erhörungsmöglichkeit voraus trotz so manchen zum Teil krassen Aberglaubens, der sich in dieser Mischliteratur und diesem Mischglauben findet, und erst noch kritischer Bearbeitung harrt

204) §. 237 g. E. Vgl. die von Schneidewin Delect. eleg. p. 77 hiezu angeführten Schriftsteller; ausserdem Paldamus, De Satira p 5; H. Ritter, Gesch. der Philos. I 264; Geppert, Ursprung d. h. G. I 448 u. bes. Nachhom. Theol. V, 22, p. 227 f.

205) §. 248. So glaube ich unter Benützung meiner Anm. zur Ilias S. 402 (Γ 278) und G. Curtius GZ[5] 105. 114 die von Classen Progr. II (1855) p. 14 f.; J. La Roche Hom. Stud p. 182 f. vertretene Ansicht des Verfassers gegen die W. Bäumleins ZfAW. 1857 p. 67 u. Gramm. § 507 Anm. 1 aufrecht halten zu können. Auch Lehrs Pop. Aufs.[2] 307 „die gearbeitet und sich gemüht haben" (βροτῶν εἴδωλα καμόντων) oder die Psychai „die Bilder derer, die sich gemüht haben".

206) §. 249. Vgl. de Lassaulx de mortis dominatu in veteres comm. theologico-philosophica. Monaci ap Cottam 1835. Jedoch übersieht diese Schrift die substantiellen auf wirklicher Ahnung des Göttlichen beruhenden Seiten des antiken Lebens ganz; s. oben Abschn. V.

207) §. 252. Vgl. die sehr verdienstliche Abhandlung Völckers über die Bedeutung von ψυχὴ und εἴδωλον, Giessen 1825, samt der Recension von Baumgarten-Crusius in Jahns NJbb. 1827 p. 144 ff. — Nitzsch Anm. I, 187. 284. III, 340 ff. — Die

Scheidung in ein leibliches und geistiges Lebensprinzip hat vielfach Anstoss erregt, z. B. bei Helbig, Progr. der Dresdener Kreuzschule 1840 de vi et usu vocc. φρένες, θυμός similiumque ap. Hom. u. Derselbe Recens. der ersten Aufl. dieses Werkes ZfAW. 1843 p. 663; auch Welcker GL. I 810 f., insbesondere aber Grotemeyer, Homers Grundansicht von der Seele, Progr. der höh. Lehranst. zu Warendorf 1853/54, welchem Ameis in der Recension ZfAW. 1855 p. 338—342 in der Hauptsache zustimmt. Wie Gottschlich, psychol. Hom., Vratisl. 1864, zu dieser Frage Stellung nimmt, ist uns nicht bekannt. Wenn man von moderner Anschauung ausgeht, kommt einem freilich ein doppeltes Lebensprinzip etwas seltsam vor und auch dem Herausgeber ist es vor mehr als zwanzig Jahren so gegangen (S. 384 Note); allein bei weiterer Umschau auf religionsgeschichtlichem Gebiete ist manches gewiss, was man a priori kaum für möglich gehalten hätte. Nun sollen aber die einschlägigen Homerstellen zunächst lediglich für sich geprüft werden.

208) §. 252. Ψυχή hatte schon Plato im Kratylus 399 E als das τὸ σῶμα ἀναψῦχον bezeichnet, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ ὅθεν δή μοι δοκοῦσιν αὐτὸ ψυχὴν καλέσαι; vgl. auch Aristot. d. an. 1, 2, 23. Υ 438 und den (Speer Hektors) blies Athene weg vom ruhmreichen Achilleus, nur so ganz leise hauchend ἦκα μάλα ψύξασα, von ψύχω, das auch in ψύττω aus ψύχιω vorliegt; zu W. spu. G. Curtius GZ.[5] 509, wovon auch φῦσα, φυσάω stammt. — Dieselbe Grundbedeutung des Hauchens, Blasens oder sogar des Windes zeigen einige der Synonymen anderer Sprachen für Seele oder Atem: 1) hebr. ruach, nephesch, neschamah; 2) sskr. an, anati hauchen: atman, ἀϋτμήν ahd. âtum, Atem, der lebendige Odem; ἄνεμος, animus, anima got. anan hauchen. So nach Fick, während G. Curtius, GZ[5] 388 Verwandtschaft mit ἄϜημι, οὖρος, aura annimmt. Dagegen hatte Bopp, Accentuationssystem, Anm. 221 âtmán von St. at gehen, wandern, rasch sein abgeleitet: der sich bewegende, und Weber in Kuhn u. Schleicher Beitr. 4, 286 zugestimmt; der Atem heisst auch in Sskr. jigatnu eilend, vgl. atya Renner; 3) sskr. as atman, asu spirit Geist, asuras mit Geist, lebendig, der lebendige Gott (daher auch sskr. âs = lat. ôs Mund, ômen a whisper): — 4) altn. geistr heftig, rasch; got. geisan schlagen, sich hastig rasch bewegen, davon geist, engl ghost, ags. gâst. usf., davon auch die Geisel, u. got. usgaisjan ἐκπλήττειν, usgeisnan ἐκπλαγῆναι, θαμβεῖν. Ob dies zu W. ghas schlagen bei Fick Vgl. WB. II 582 zu ziehen, ist sehr zweifelhaft. Leo Meyer in Kuhn Ztschr. 20, 303 ff. widerlegt die Ableitung von dem erfundenen Wort Gas; das Wort Geist sei aber noch durchaus unerklärt,

seine Bedeutungsentwicklung von niemand klar nachgewiesen; — 5) got. ahma von ahjan denken, glauben = ὄσσομαι; also der Geist als der ahnende, sehende (W. ak, gr.-lat. ok — oc. Auge); — Die Seele ahd. sêula, as. sêola, an. sâl, got. saivala verwandt mit See, got. saivas, as. sêo, ahd. sêo mit dem Grundbegriff des Beweglichen oder Erregten (Fick WB. III 313 zu su, erregen,?) — 7) (φρήν), φρένες bekanntlich das Zwerchfell; nirgends findet sich eine befriedigende Erklärung. Sollte, wie φήρ neben θήρ fera, auch hier φρένες verwandt mit frenum von W. dhar halten, tragen (also mit anderer Bedeutung als in den differenzierten Formen θρᾶνος, θρόνος, θρῆνυς) anzunehmen sein? Selbst die geistige Bedeutung in φρονέω, — φρων, — φροσύνη u. ff. wäre nicht ohne Analogon mit θρᾶ: ἀθερές· ἀνόητον stünde dem ἄφρον nahe; θρήσκω· νοῶ. Zu G. Curtius GZ[5] 257; — 8) πραπίδες, gebraucht wie φρένες, der Abstammung nach noch rätselhafter, soviel ich bei beschränkten Hilfsmitteln sehen kann; 9) θυμός, dessen Träger ursprünglich wohl das den Leib durchwallende, auch wohl „kochende“ Blut ist, stammt von W. dhû brausen, erregen, daher schon Plato Cratyl. 419 θυμὸς ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς G. Curtius GZ[5] 259 ahd. tunst Sturm, Andrang vgl. oben 6) Seele; — 10) νόος hatte ich in der vor. Aufl. S. 393 n. von γιγνώσκω abgeleitet, was G. Curtius, GZ. seit der zweiten Aufl. (jetzt[5] S. 179) zugibt; — 11) μένος, vgl. ssk. manas a) Sinn, weitere Bezeichnung für geistiges Vermögen, sowohl das Empfinden und Vorstellen als das Wollen einschliessend. Fünf Sinne, mit manas als sechstem (als fünfter neben den prâṇâs). Gerne verbunden hṛd u. manas Herz und Sinn. b) Das geistige Vermögen, das mit dem Tod aus dem Körper entflieht: Geist, Seele (das Tier hat nur asu Atem). Ueber μένος s. G. Curtius GZ[5] 311 ff.

209) §. 252. Das eigene Selbst des Menschen — ob Leib oder Seele? Diese Frage ist vielleicht den homerischen Menschen gar nicht aufgestiegen. So lange der Leichnam unbestattet war, führte er den Namen des Lebenden, hernach existiert ohnedies der Leib nicht mehr, und so war kein Zweifel, wer dann die Persönlichkeit darstellte. Betrachten wir übrigens das Wort σῶμα der Leichnam, cadaver, selbst, so werden wir ebensowenig als G. Curtius GZ[5] 696 zu Delbrücks Ableitung in Kuhns Ztschr. 17, 238, von σκυ bedecken, hüllen (G. Curtius GZ. n. 113) grosses Zutrauen hegen, wenn auch alts. hamo Hülle (wovon Hemd) im ahd. lih-hamo Leichnam steckt; den Buchstaben nach könnte σῶμα zu σέσωσμαι (das Gerettete, übrige?) so gut wie γνώμη zu ἔγνωσμαι gehören, wenn nicht die Bedeutung zu sehr widerspräche; denn auch sacer hilft hier nicht, so wenig als die

Glosse σαῖοι· νεκροί, wenigstens nicht in der Kombination bei A. Göbel Lexil. II, 72. Dagegen könnte Sonne's Ableitung v. su nähen als Hülle Beachtung verdienen. Interessant aber wäre die Abstammung unseres deutschen selbst, welches bekanntlich Grimm vom refl. sva (σϝος. suus) und lîban „in sich selbst bleibend oder beharrend"; W. Scherer aber aus sva lîp (lîb) „eigener Leib" (oder eigenes Leben) deutet, und ebenso, dass im Vedischen das fehlende Reflexiv selbst ersetzt wird durch tanu, was eigentlich Leib bedeutet; hier ist also der Leib als der Mensch selbst (freilich nur im Gegensatz zu anderen Objekten, nicht zu seiner Seele) betrachtet, dagegen im Sanskrit wird zu demselben Ersatz auch atman (Odem, Seele) gebraucht. Das Wort für den Leib selbst ist sskr. peças Körperform, zend. Kerefs, Kahrpa corpus, in tanû oder tanù ist der Leib als Gewebe, dêha als Töpferarbeit, δέμας als Zimmerarbeit, engl. body (Bottich) als Böttcherarbeit, σῶμα (κασσύω) als Schusterarbeit (sic) bezeichnet, nach Sonne KZ. 15, 91 f.

210) §. 253. Ein körperliches Prinzip des geistigen Lebens erscheint beim ersten Blick seltsam, φρένες 1) Zwerchfell, 2) Verstand, verschieden von ψυχή Seele, der Verstand stirbt mit dem Körper — „ein Gedanke, der sich auch bei den Hindus findet", Tiele Kompend. §. 128 Anm. 2. — Cor als Sitz des Verstandes; cordatus, Scipio Nasica Corculum. Plaut. Truc. 2, 5, 4 quomque eam rem in corde agito. Vgl. auch noch Scherer ZföG 21, 46 und O. Keller in Fleckeisens NJbb. Suppl. IV, 340.

211) §. 254. In der ZfAW. 1855 p. 340, wo auch die Beweisstellen. Es mag hier auch daran erinnert werden, „wie in der bibl. Sprache von Psalm 7, 10 bis zur Apokalypse Gott als alles durchwirkender, allwissender Kenner der geheimsten Verborgenheiten des Menschen, „Prüfer der Herzen und Nieren" heisst. Franz Delitzsch Bibl. Psychol.² p. 269. In Hiob 38, 36: Wer hat gelegt in die Nieren Weisheit und dem Hahne Einsicht gegeben? Bei Plato ist die Leber Organ der Ahnung und des Enthusiasmus (id. ib.; Zeller Ph. d. Gr. II, 275). — Merkwürdig Rigveda I, 105, 8: Ueber und über quälen mich die Rippen (die Gegend des Herzens als Sitz nagender Gedanken, Benfey) gleichwie Mitweiber. (Freilich von Grassmann als späterer Einschub erklärt II p. 470 f.)

212) §. 257. Sskr. antram, n. = ἔντερον = lat. intestina; sskr. ântram Eingeweide = ἦτρον Unterleib, ἦτορ Herz, Inneres; ahd. âdara f. Ader, pl. Eingeweide, ahd. inâdiri, mhd. inâdere n. Eingeweide. So Fick, Vgl. WB. I, 15 mit der Schlussbemerkung: Wird vielleicht besser zu an atmen gestellt. Das war meine Meinung (1860) auch, nur wusste ich damals nicht (S. 391 Anm.),

dass die W. at atmen eine unbelegte Form war; Boehtlingk und Roth haben ātmán auf an zurückgeführt; dagegen Bopp Accentuationssystem Anm. 221 auf die ved. W. at ire, wovon auch ped-es-ter von ihm aus ped-et-ter erklärt wurde; at gehen, wandern hat Grossmann WB. zum Rv. p. 26. Es bleibt nach allem W. an und Bedeutung atmen das sicherste, und somit ist ἦτορ samt θυμὸν ἀίσθων schliesslich verwandt mit ἄνεμος und animus und got. anan hauchen.

213) §. 261. ἀμενηνός ist seiner Ableitung nach noch nicht genügend erklärt, so weit mir bekannt; dass es nicht direkt von μένος kommen kann, hat Lissner ZföG. 1868 p. 208 nachgewiesen; bei G. Curtius GZ. u Fick Vgl. WB. sucht man das Wort vergebens: auch Leo Meyer Vgl. Gr. erwähnt es nicht. Dass die Erklärung Döderleins Gl. § 147 nicht ausreicht, ist schon in der vor. Aufl. dieses Buchs S. 398**) bemerkt. Der Form μενηνός, welche nicht vorkommt, liegt ein μεναίνω, μενοίνη zu Grunde; die Ascendenz des Worts ist aber auch so nicht ganz klar; dagegen ist wohl die Descendenz ἀμενήνωσεν δέ οἱ αἰχμήν *N* 562 ziemlich klar: infirmavit ei cuspidem, machte kraftlos, so dass die Spitze eben nicht durchdrang; dazu stimmt die einzige Stelle der Ilias,' wo das Adjektiv erscheint *E* 885: ἦ τέ κε δηρὸν αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῇσιν νεκάδεσσιν, ἤ κε ζὼς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπῇσιν oder ich wäre lebend kraftlos gewesen durch die Hiebe der Waffen. In der Odyssee heissen die Träume τ 562 ἀμενηνοί kraftlos. Mit Träumen werden aber auch sonst die Schatten der Toten verglichen λ 222 (207 σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ). Wenn diese nun kraftlos heissen, so ist eben damit bezeichnet, dass sie bloss Schein, keine Wesen sind, und so dürfen wir wohl bei der Uebersetzung wesenlos stehen bleiben. κάρηνα ist natürlich nur umschreibend gebraucht.

214) §. 261. In der assyrischen Unterwelt, welche die ninivitische Istar besucht, wird ein Licht gesehen, die Toten wohnen in einem Dunkel, in dessen Wölbungen Geister, Vögeln gleich, schwirren. Duncker G. d. A. I[4] 272. Die Schatten der Toten sind gleich Vögeln gekleidet, Lenormant M. d. Ch. 175.

215) §. 262. "Freilich wird über diese Widersprüche mit rechter Bestimmtheit erst dann geredet werden können, wenn die Kritik mit den Interpolationen von Od. λ im reinen ist. Möge sie sich nur nicht zu viel vergebliche Mühe machen. Vgl. jetzt besonders Nitsch III p. 305 ff. [u. Sagenpoesie S. 130 mit des Vf. Anm. zu *Γ* p. 256 f., wo ebenfalls v. 565—627 als Interpolation anerkannt ist, und allerdings zeigen sich in diesem Stück mancherlei Inkongruenzen und eine spätere Anschauungsweise als die sonst, abgesehen von Od. ω in., vorliegende]." So lau-

tet die Note der vor. Aufl. Indes ist nun durch E. Kammer, die Einheit der Odyssee, nach Widerlegung der Ansichten von Lachmann, Steinthal, Köchly, Hennings und Kirchhoff dargestellt, Leipz. Teubn. 1873 — in der Kritik der Unterweltscene zwar nicht eine in allen Stücken neue Ansicht aufgestellt, aber das Ganze ist so besonnen begründet, dass ich keinen Anstand nehme, dieselbe instar omnium im Texte mitzuteilen. Denn aesthetisch-poetische Differenzen, welche vielfach auf Subjektivität beruhen — interessant sind die des Altmeisters Lehrs ib. S. 774 mittgeteilten — lassen wir aus dem Spiele; wo wir vom religionsgeschichtlichen Standpunkt im einzelnen abweichen, wird anzumerken sich Gelegenheit geben. Am Ganzen seines Werkes hat uns die Verwerfung der Einzelliedertheorie, insbesondere was S. 380 in der oberen Hälfte steht, gefreut. — Das Programm von F. Hammer Quid Homerus de rebus infernis censuerit, Serbestae 1867; dann F. Richter, die homer. Vorstellungen vom Hades, Dresden, Kreuzschule, 1873, angez. v. Preuner in Bursians JB. VII 133 vgl. II 981 f., auch G. Goeke Homeri de morte mortuorumque sententiae, Halis S. 1868, kenne ich nur dem Titel nach.

216) §. 264. Vgl. hiezu auch Spiess ZndT. 10.

217) §. 264. Die abgeschiedenen Seelen in Vogelgestalt überhaupt: Ph. Wackernagel, ἔπεα πτερόεντα, Basel p. 40; bei den Slaven: Simrock bei Welcker GGL I, 816, 22; bei den Germanen entweicht die Seele des Sterbenden aus dem Munde als Taube oder Rabe oder Maus oder Schlange; Spiess ZndT. 384 f. Grimm Mythol. 788 und Berliner MB. 1861 p. 839 f.; bei den Griechen in Menschengestalt d. h. eben in ihrer bisherigen: Limburg-Brouwer I, 2 p. 485, In der assyr. Unterwelt sind die Schatten gleich Vögeln gekleidet in ein Gewand mit Flügeln. (Istars Höllenfahrt; Lenormant M. d. Ch. 175.) Bei den Aegyptern ist das den Tod überdauernde, ka, ein zweites Exemplar des Leibes von feinerer Materie, eine farbige luftige Projection des Individuums, ganz sein Ebenbild. Perrot, Revue d. D. Mond. T. 43 p. 576; aber auf den Sargdeckeln die Seele als Sperber mit Menschhaupt abgebildet: Lenormant M. d. Ch. 90 (Phönix).

217b) §. 265 a. E. Ich habe diesen pragmatischen Versuch §. 27—29 aus der zweiten Auflage (1861) fast unverändert stehen lassen, obwohl oder vielmehr weil er mit der Auffassung von Kammer (1873), der denselben ja auch berücksichtigt S. 509, im Ganzen genommen übereinstimmt, womit weder gesagt sein soll, dass Kammer seine Ansicht etwa aus obigem geschöpft habe, noch auch dass ich seinen kritischen Ausführungen in allen Einzelnheiten zu-

stimmen könnte; doch ist hier nicht der Ort, auf untergeordnete Fragen einzugehen.

218) §. 266. Eggers, de Orco Hom. Altona 1836 nimmt nur eine Unterwelt im Erdinneren an, Voss auch so, aber mit einem Eingang im Westen, wie Nitzsch III 187. 171. 151, p. XXXV, W. Teuffel Hom. Eschatologie p. 31 ff., Limburg-Brouwer HdlCivilis. II 481 f., auch Th. H. Martin Traditions homériques et hésiodiques sur le séjour des morts, Annuaire de l' Association pour l'encouragement des études Grecques en France XII, 1878, p. 1—21 (vgl. Berliner Verein, JB. VII 91 f.) meint auch, dass eine prolongation souterraine zum westl. Eingang führe. Vermittelnd auch Bergk in Fleckeisens NJbb 81, 398. Dagegen Völcker hat einen gewichtigen Vertreter an Welcker GGL. I, 799 gefunden.

Es wäre auch auf diesem Gebiet ein verkehrtes Beginnen durch Ausmerzen und Herumcorrigieren die Widersprüche entfernen zu wollen; daher ein so besonnener Forscher wie Tiele Kompendium S. 236 f. ruhig anerkennt, dass die Verlegung nach dem Westen, die Idee vom Elysium und Inseln der Seligen indogermanisch, dagegen die Verlegung ins Erdinnere, die Idee von geistlosen Schatten, von einer traurigen Fortsetzung des irdischen Lebens im Jenseits (Scheol, Rephaim; Persephones Raub — Istars Höllenfahrt) semitisch sei.

Es ist nun merkwürdig, wie schwer die Neueren über die Lokalität des Hades sich einigen; die Griechen selbst haben wenigstens verschiedene Eingänge zum Hades sogar auf griechischem Boden gekannt d. h. sie haben eben lokalisiert, wo sie es gut fanden; Gladstone hat schon in s. Studies on Homer und wiederholt Homer u. s. Zeitalter 1877 S. 251 den Hades nach dem Osten verlegt; v. Baer (über die homer. Lokalitäten in der Odysee, Braunschweig 1878) nach dem Nordosten, nemlich da die Kimmerier auf der Krim und östlich zu suchen und die Halbinsel Taman dunstreich und naphtahaltig sei, auch Schlammvulkane habe, so glaubt er dort das Vorbild des Hades gefunden zu haben.

Wir wollen zunächst einige Parallelen anführen: die Neuseeländer haben ihren Hades, Reinga, unter der Erde, der Weg führt vom Nordcap ihrer Insel aus hinab; nahe dort wohnende hören nachts das Geräusch der dahin schwirrenden Seelen. (Spiess ZndT. 151 f). Die Finnen hatten das Land der Toten anfangs unter der Erde (wie die Peruaner im Erdcentrum: Spiess a. a. O. 158) maanala, dann aber wurde die unselige Gegend pohjola (pohja = fundus), welche Helden und Menschen verschlingt, Taonela Sitz der Toten, an den Nordpol verlegt. Lenormant MdCh. 244; die Akkader verlegten ihr Toten-Land

nach dem Süden mer urulu (?) an die äusserste Grenze des Horizonts. Lenormant a. a. O. 245.

Für den homerischen Hades usf. sucht auch Sonne in Kuhns Ztschr. 15, 122 ff (vgl. 10, 167. 12, 367) eine Vermittlung zwischen Semitischem und Arischem durch Hinweis auf die Anatolier wie er die *K* 428 f. genannten Volksstämme nannte, durch welche ein vorhellenischer Geisterglaube hereinspielt; *Αἴθιοπες* = elben Geistervolk, die Zwölften (Nächte) in *Α* 423; Kuhn Märkische Forschungen, Berlin, 1841, *I*, 123 2. Hier u. *Ψ* 203—7 das Paradies im Schosse der Morgenröte. *'Ερεμβοί* (von *ἔρεβος* = rajas Wolkendunkel, die sinkende Sonne durch den Erdenschlund rībîso *ω* 12 zur chthonischen Tiefe *κ* 191 etc. Hier kann auch W. Jordan genannt werden, der Hadeseingang nach der Odyssee, in Fleckeisens NJbb. 105, 1—9.

219) §. 266 (Fortsetz.) Es folge hier eine ganz gedrängte Zusammenstellung einiger teilweise neuer oder weniger bekannter eschatologischen Einzelheiten.

I. Das Totenreich im Westen 1) indogermanisch: Tiele Kompend. 236. Vgl. Zimmer, altind. Leben, Anz. v. A. Kaegi in Fleckeisens NJbb. 121, 466 f. Die Bösen stürzen nach dem Tod in den tiefsten Pfuhl, die haltlose Finsternis, das untere Dunkel, (Bhṛgu und *Φλεγύαι*, nicht Tartaros aus ssk. talâtala 'Hölle'). Die Frommen kommen in den himmlischen Lichtraum Yamos zu ewiger Seligkeit. Der Weg dahin aber, bewacht von zwei gefleckten (çabala = çarvara *Κέρβερος*) Hunden, führt endlich über einen Fluss hinweg in jenen unendlichen Luftäther, wo Freude und Wonne herrscht, ein neuer lichtumflossener Leib gegeben ist, Vereinigung mit Vater, Mutter, Kindern, als Helfer der Götter. Dort die Heimat der Seele, die nur von dort auf die Erde zeitweilig gekommen. — Noch mehr volkstümlich und weit sinnlicher, fast mohamedanisch paradiesisch, ist in dem Atharvaveda das lichte Jenseits geschildert. Jene spekulativen Anschauungen des Rigveda sind daher nicht als die des Volks zu betrachten, „obwohl auch in jener Vorzeit schon einzelne jener reineren Anschauungen sich herausgebildet hatten, von wenigen geteilt und noch wenigeren verkündet." Aus A. Kägi, das Rigveda entnehmen wir noch: die Fahrt über den jens. Strom (Anm. 273), die Brücke (zend. Cinvat) zum Jenseits, den Eingang hüten zähnefletschend die vorerwähnten Hunde, Nachkommen der Saramâ, Sârameya cf. Rv. 7, 55, 2—4, welche freilich nach anderer Spur *ψυχοπομπώ* (*'Ερμεία*) sind 10, 14, 11 f.; für die Iranier cf. Bundehesch „die Seele früher geschaffen als der Körper": Kaegi 275 a; dazu *Ἀίδης ἀγησίλαος* u. *ἀγήσανδρος*, der Völker Sammler Yama RV. 10, 14, 1. — Drei Himmel, einer das Yama, Kägi

n 279. Dort himmlische und irdische Freuden (ib. n. 280 Zimmer Altind. Leben 412 f Muir OST. 5, 303—11. Glaube an persönliche Unsterblichkeit, seliges Fortleben im Jenseits. Die Seelen der Frommen heissen pitaras bei den Indern, Fravashi bei den Iraniern, die πλουτοδόται der Griechen Hes. ἔργα 121 ff. nach Roth, Tübingen 1860, und θεοὶ πατρῷοι, die Lares und divi Manes der Römer; für die Germanen s. W. Grimm Mythol.[3] 1, 132 177 ff; für diese und die Kelten: Mannhardt Germ. Mythen 749. 320, 1.

2) Bei den Aegyptern ist das Totenreich im Westen und deshalb auch die Wohnung des Ka (des Toten, seines Genius) orientiert, der Eingang von der Ostseite: Perrot in Revue d. Deux Mondes 43, 593. Die ägypt. Vorstellungen sind unglaublich ähnlich den indogermanischen (Le Page Renouf 120). Die Gräber sind die ewigen Wohnungen der Toten, welche ânchiu = Lebende heissen; die Unterwelt: Land des göttlichen Menti, später Amenti (von amen, verbergen, also vergleichbar dem Ἀΐδης ὑπὸ κεύθεσι γαίης). Die Seele hat ihren eigenen fein materiellen Körper, kann essen und trinken; selbst der leibliche Schatten auf Erden wird wie substanziell behandelt und im zweiten Leben erhält der Tote auch seinen Schatten wieder (ein Anti-Schlemibl), so konnte der Schatten sogar als Gespenst spuken und beunruhigen (Le Page Renouf p. 144). Nach Duncker GdA. I[5] 59 Osiris Herrscher im Hades, zu ihm steigt die Seele hinab (nach dem Totengericht, wovon später) und wird von ihm in obiger Art belebt; dies war schon Glaube zur Zeit der ältesten Pyramiden bei Memphis; in den Felsenkammern westlich vom Nil wurde der einbalsamierte Leichnam beigesetzt und an den Wänden seine Erlebnisse gemalt. Aber die herodotische Tradition von einer Seelenwanderung ist entschieden falsch, wenigstens keine solche zur Reinigung, diese müsste sonst auf unheilige Tiere beschränkt sein. (ib. 61 f.). — Gladstone, Homer u. s. Zeitalter, deutsch von Bendan, Jena 1877, ist sehr geneigt, vieles Homerische der Odyssee auf Aegyptisches zurückzuführen, wobei er auch vielfach auf Lauths Forschungen sich stützt. Ich bin nicht im Stand, letztere welche vielfach grossen Scharfsinn zu verraten scheinen zu controlieren; gegen Gladstone's Methode aber, offen gestanden, misstrauisch. Man müsste Aegyptolog sein, um mit gutem Gewissen das was vereinzelt geboten wird, prüfen zu können, von einer verlässigen mehr populären Darstellung, die doch wissenschaftlichen Wert hätte, ist mir nichts bekannt, das ich hier verwerten könnte. Doch soll hier einiges aus Spiess ZndT angeführt werden, S. 184 ff. Die bekannte Leichenceremonie, das Totengericht am acherusischen

See, vor 42 Richtern, am östlichen Ufer; Zeugen, Urteilsspruch; bei Verurteilung der Leichnam in eine Grube geworfen (Tartar ist der Leichengraben der Unterwelt) unter Wehklagen der Verwandten; andernfalls ehrenvolle Beisetzung: jenseit des Sees: Elisout = Ruhe, dorthin mit Erlaubnis der Richter der Leichnam gegen Fährgeld auf der Totenbarke gefahren. So vollzog man sinnbildlich am Leibe, was, wie man erwartete, im Jenseits der Seele widerfahren sollte. Die Aehnlichkeiten mit griech. Anschauung wären ziemlich gross: Hades = Osiris, Anubis oder der ibisköpfige Thot = Hermes ψυχοπομπός, mit Mâ Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit. Darum ist Thot Beistand der Seele vor Gericht und verzeichnet das Resultat der Psychostasia (Plut. d. audit. poet. II, cf Ilias X 210 f. Daniel 5, 25 f.) Die drei Totenrichter (späterer Zeit!) Aiakos, Minos, Rhadamanthys, wie bei den Aegyptern; Kerberos = Oms, Elisout = elysisches Gefilde. Wir wollen damit zunächst innehalten, auch nicht die nähere Erläuterung der Psychostasie hier hersetzen. Denn es scheint Vorsicht geboten. Allerdings sind die Aegypter keine Semiten, sondern von Norden eingewandert, auch ist das meiste von den hier berührten religiösen Anschauungen so uralt, dass der Zeit nach bis zu Homerischen Epen gar manches könnte in weitere Kreise getragen worden sein; allein den kühnen Identificierungen von Lauth und Gladstone steht die Versicherung z. B. eines Le Page Renouf gegenüber, welcher S. 226 ff. bestimmt behauptet: „in der griechischen Religion vollends finden sich keine Elemente der ägyptischen; weder Pythagoras noch Plato sind dorthin gereist — vollends Sprache und Schrift bleiben den Griechen unglaublich fremd.“ Ich habe den Eindruck, dass hier zu sehr in das andere Extrem gegangen ist. Hier liegt noch eine dankbare Aufgabe für Aegytologie und vergleichende Religionswissenschaft.

II. Das Totenreich unter der Erde. 1) Chaldäisch (s. Lenormant MdCh. 164 ff.). Die Gestalt der Erde selbst etwa wie eine umgestülpte Euphrat-Barke oder wie ein Ei, welchem parallel mit der Längenachse ein Segment abgeschnitten ist, um es darauf zu stellen. Die oben convexe grössere Hälfte = Wasser + Erde (kîa) ist Oberfläche, kalama; innen ist der Abgrund, Unterwelt (ye), wo die Toten hausen (kur-nu-ga, kîgal, arali) durch diese finstere Gegend wandelt nachts die Sonne. Später machte die Astrologie daraus eine Halbkugel, deren untere Ränder waren die Fundamente des Himmels und zugleich die äussersten Enden der Erde (πείρατα γαίης), jenseit des grossen Wasserbehälters, abzu, der das Festland umgab (ὠκεανός). Beherrscher des unteren Abgrundes sind Mulge und Ninge (Nin-

kigal Herrin der Totengruft, assyr. Allat); dort ist das Land ohne Heimkehr (kur nuga) der Tempol der Toten, ekurbat, das grosse Land, kîgal, die grosse Stadt, urugal, die geräumige Wohnung urugal (*Ἄιδου εὐρυπυλὲς δῶ*). Dies ist in Istars Höllenfahrt so düster wie der Scheôl geschildert; die Schatten vogelgleich. Keine Vergeltung, die einzige Belohnung der Frommen ist irdischer Art. Doch die Quelle des Lebenswassers ist dort, deren Genuss die Rückkehr ins Leben ermöglicht; später bildet sich der Unsterblichkeitsglaube daraus. Aus Istars Höllenfahrt ersehen wir, dass die Unterwelt aus sieben Kreisen besteht, der Haupteingang, welchen Negab, der grosse Thürhüter der Welt (*πυλωρός*, *Ἄιδου πυλάρταο Θ* 367. *λ* 277, *ἐν πύλῳ Ε* 397) bewacht, liegt im Westen, nahe dem grosse Berge, wo die Sonne untergeht, bei der Geburtsstätte des Gottes Mulge; dieser Berg manchmal personifiziert kur-gal, assyr. Sadû-rabu, aber auch jenseit der Gewässer des grossen Wassers (*ὠκεανός*). Wie der ägyptische Tote 15 Thore passieren und sich dort durch Recitationen aus dem Totenbuch ausweisen muss, so passiert Istar 7 Thore, bei denen sie allmählich aller Kleider und allen Schmuckes beraubt wird, die sie dann ebenso bei ihrer Rückkehr auf Befehl der Nin-kigal allmählich wieder erhält. — Die Hölle selbst heisst gi-umuna, assyr. mumna (mhmh Verwirrung).

2) Hebräisch: Franz Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 2 Aufl. S. 408. Der leiblose Geist bekommt das Innere der Erde zum Aufenthalt; freilich Ströbel, Zur Eschatologie, Luth. Zeitschr. 1855, 3 und 1857, 769 ff., will Seele und Geist trennen und ersteren für immer in den Hades bannen, während der Geist im Himmel der Seligen weilen könne, was Delitzsch als ebenso vernunft- als schriftwidrig bezeichnet. „Der Zustand des Geistes oder der Seele im Scheôl war ein der Aktualität beraubter gebundener, daher Rephâim die Schlaffen (was D. selbst mit *καμόντες* und *ἀμενηνὰ κάρηνα*, *σκιαί*, *εἴδωλα* vergleicht); sie führen nur ein Halbleben in der Finsternis des Abgrunds, nicht ohne Bewusstsein und Erinnerung und Gemeinschaft, aber alles nur in schwachen, nichtigen Ueberbleibseln und das gleicherweise bei guten und bösen, ohne Aussicht auf Rückkehr zur Oberwelt, oder war dasselbe ohne Aussicht auf Erlösung. Dies war die älteste Vorstellung vom Scheôl. Sie ist zumal in jener Unterschiedslosigkeit und Hoffnungslosigkeit, die sie annahm, der reine Reflex des göttlichen Zornworts, nicht ohne beigemischte Hyperbeln der alttest. Todesfurcht und in ihrer fantastischen Ausmalung nicht ohne mythologische Elemente."

220) §. 266. Eine merkwürdige Analogie bietet der Zug in der Sage von Sisyphos, dass er sich Bestattung und Totenspenden listig

verbittet, um wieder aus dem Hades entlassen zu werden, vgl. Welcker Tril. 555 mit Theognis 704 ff., im Auszug bei Nitzsch III, 329.

221) §. 267. Minos ein echt griechischer Stifter; E. Curtius Gr. Gr I[4] 64; eine merkwürdige Erscheinung bei Homer: Gladstone Studies on H. I, 166 ff.; Phöniker, in Knosos, König und Richter; ὀλοόφρων, der Attika Tribut auferlegte; und doch sind seine Familienglieder ξεῖνοι zu Odysseus, Ahnen ρ 523; sein Enkel Idomeneus mit vielen Schiffen; als Gesetzgeber wird er freilich in Homer nicht genannt. Sein Bruder Rhadamanthys, sein S. Deukalion, seine Tochter Ariadne etc. s. Schuster p. 19 f. (Dass Minos gewissermassen der erste Mensch (cf. Manus) und daher ältester Bewohner wie Beherrscher des Totenreichs ist — vergl. Yama - Yima — soll hier nur im Vorbeigehen erinnert werden)

222) §. 268. Totenkultus der Griechen. Dieser setzt ein Bewusstsein der Toten und eine höhere Natur voraus. Ueber das Ritual s. Nitzsch III, 163 ff., 170, und C. F. Hermann GA. §. 28, 25. Dann vgl. P. Stengel in Fleckeisens NJbb. 127, 373, welcher mit Lehrs Pop. Aufs.[2] 304 entschieden gegen eine frühe Entstehung dieses Cultus spricht, gegen Leop. Schmidt, Ethik der Gr. II, 98 f. Da die Idee der Belohnungen und Strafen nach dem Tod eine spätere ist, wird auch die Verehrung der Toten für jünger gehalten; aber es ist doch die Verehrung der Ahnen wohl der nächste Ursprung und diese kann in ein sehr hohes Alter hinaufreichen, zumal der Ahnenkult weit unter den Völkern verbreitet ist; vgl. auch Anh. n 219 (und Maury I, 171). Dazu ist auch zu bemerken, wie frühzeitig schon in ägyptischen Gräbern dafür gesorgt wurde, dass die eigentlichen Totenhäuser oder Grabkammern auch eine Vorkammer hatten, welche zur Verrichtung von Opfern bestimmt war; und zwar schon im dritten Jahrtausend a. Ch.; vgl. M. Duncker, GdA. I[5] 61 f. S. 200 bemerkt dieser, dass der ägypt. Totenkultus schon vor 2400 a. Ch. stattgefunden habe. Die vorübergehende (ib. 204) Metamorphose der im Gericht rein gesprochenen Seele, welche nur dient, die Unholde leichter zu besiegen, welche den Weg zum Gefilde des Sonnengottes (Aalu, Lauth) erschweren — ist wol mit Anlass zu der vermeintlichen Seelenwanderung geworden. Le Page Renouf 120: Ursprünglich keine Gebete an die Toten, sondern an Anubis, Osiris oder die Götter; „nirgends eine Spur von Sühnung der Vorfahren“ in der ältesten Zeit [?], aber Totenopfer durch Familienglieder dargebracht, wozu auch Spiel und Tänze gehören (124, also ähnlich wie bei der vedischen Leichenfeier: A. Kaegi RV. 106, aus Rv. 10, 18). Dagegen von Amenemhat,

c. 2500 a. Ch., an gelten die Opfer dem Ka oder Genius des Verstorbenen; der Vorübergehende wird auch eingeladen, für den Toten zu beten, sprechet ein Suten-hotep-tā", d. i. Requiesiat in pace. In der Unterwelt wird der Verstorbene von der Göttin Nut aus der Krone einer Sykomore mit Wasser des Lebens begossen. So war der Sohn wegen der Opfer erwünscht (s. Renouf a. O. 126 Ramses II, u. 134 f.) dem Vater, wie bei den Brahmanen. Der Tote ist aber auch wie ein Gott (170 ff.) und kann unter mancherlei Gestalt auf Erden schweifen, und unter gewissen Formeln auch feindliche Mächte durchschreiten; endlich wird er mit Osiris identificiert, im Sprachgebrauch: Osiris, glchs. der Selige, le feu.

Nach Perrot in Revue d. DM. 43, 576 darf das Ka des Toten nicht hungern noch dürsten, sonst wird er den pflichtvergessenen Hinterbliebenen furchtbar (vgl. Eur. Hec. 536, Aeschyl. Choeph. 162. 482 ff., heute noch Spuren dieses Gespensterglaubens in Makedonien, Albanien, Epirus, Thessalien); durch die Ernährung entsteht vorübergehend Empfindung und Bewusstsein, etwas von den Eindrücken und Genüssen des wirklichen Lebens. Man opfert Gott (osiris), was er dem Toten verleihen soll; selbst wenn man die Opfergaben blos recitiert zu Ehren des Toten, so ist das Ka ebendadurch im Besitz derselben. Man sieht, wie die ägyptische Lehre noch der Erforschung und genauerer Scheidung der Zeiten bedarf, daher auch Spiess ZndT. einen zuverlässigen Leitfaden auf dem Gebiete der äg. Mythologie vermisst (190).

Auch die Slaven setzten ihren Toten Speisen vor (Spiess 403), nach denen diese lechzten, wie Schatten nach Blut bei Homer oder wie nach chaldäischem Glauben die Toten als Vampyre wieder kämen, Lenormant 38 f. — Für die Chaldäer und Assyrer ist eine Stelle aus den Annalen Assurbanipals (Cyl. A. 6, 104 bei Hommel S. V. I, 490 n.) bemerkenswert. Der Eroberer spricht: Les tombeaux de leurs rois anciens . . je les renversai, les démolis et les exposai à la lumière du soleil; j'emportai leurs cadavres en Assyrie, je laissai leurs ombres (ekimme-shunu) sans sépulture, je les privai des offrandes de ceux qui leur devaient les libations.

223) §. 269. Ueber die νέκυια δευτέρα überh. s. Hennings in Fleckeisens NJbb. 83 (1861) 89—101, welcher sie für einen Abschluss des ganzen Doppelepos (Il. u. Od.) hält. Dass diese Partie ω 1—204 eingeschoben ist, verrät sie nur zu deutlich selbst; doch hat E. Kammer, Einheit der Odyssee, p. 755 ff. recht, wenn er sie an poetischem Gehalt nicht so tief stellt, als es seit den Alexandrinern oft geschehen ist, und seine Ansicht, dass sie nach der Erkennungsscene zwischen Laertes und Odysseus einen

passenden Epilog geben könnte, wird ihr mehr gerecht. Aus Gründen epischer Technik ist diese Episode sicher älter als die erste νέκυια in ihrer jetzigen Gestalt. (Kammer S. 498.)

224) §. 269. Dass der Weg in die Unterwelt oder vielmehr auch durch dieselbe nicht so leicht ist, zeigt ausser früher angeführtem auch für das Vedische: Savitar und Pûshan als ψυχοπομποί, A. Kaegi RV. Anm. 212. 221. 272. 273; im Avesta: Die Brücke Cinvat (ib. Anm. 273, vgl. auch Asmus 1, 112; Spiess 379 f. 165); im Assyrischen die Höllenfahrt der Istar durch die sieben Thore; im Aegyptischen der Durchgang durch die 15 Thore mit bewaffneten Genien. Es wird also schwer sein zu beweisen, dass im heroischen Volksglauben die Spuren des ψυχοπομπὸς so jung seien als man aus literarischen Dokumenten gerne ableitet. Denn wir dürfen, wie früher bemerkt, nicht vergessen, dass neben dem was die Epen uns gleichsam als ritterlichen Sang bieten, der breite Strom des gewöhnlichen Volksglaubens fliesst, aus welchem mitunter in einzelnen Strahlen ein Reflex in das Heldenepos hereinleuchtet. Denn sonst würde gar nicht genügend begriffen werden, wie hernach, wo doch die griechischen Stämme verhältnismässig im eigenen Hause sich wohnlich eingerichtet haben, die grosse Zahl eigentümlicher mit dem homerischen Epos in keinem Zusammenhang stehender Culte kommen sollte. Aus gleichem Grunde können wir auch in historischer Zeit lediglich aus den literarischen Monumenten nicht den eigentlichen Glauben des gewöhnlichen Volks d. h. der grossen Mehrzahl der Griechen ganz kennen lernen.

Register

(Anordnung nach dem deutschen Alphabet; die Zahlen beziehen sich auf die Seiten; doch §. auf die Randparagraphen, n. auf die Numern des Anhangs. Man vergleiche jedoch auch die Inhalts-Angabe vor der Einleitung.)

Berichtigungen.

S. 151 am Ende des Absatzes ist noch hinzuzufügen, dass schon Aristarch (laut Ariston. B 791) bemerkt hatte: *ἔθος ἐστὶ τοῖς μεταμορφουμένοις θεοῖς κατὰ τὴν ἄφοδον ἀπολιπεῖν τεκμήριον εἰς ἐπίγνωσιν.*

S. 203 Z. 5 v. u. lies: persönlich.

S. 256 Z. 3 v. u. lies: *ποιμὴν λαῶν.*

S. 377 Z. 8 v. u. lies: *Ἑρμῆς.*